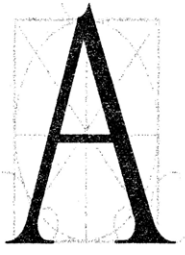
Философские Технологии

постструктурализм

Жиль

ДЕЛЁЗ

ЛОГИКА СМЫСЛА



Gilles Deleuze

LOGIQUE DU SENS

1969 by
Les Editions de Minuit
Paris

Учреждение Российской Академии Наук
Институт философии РАН

Жиль Делёз

ЛОГИКА СМЫСЛА

УДК 1/14
ББК 87
Д29

Programme

Редакционный совет серии:

А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН), Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН, председатель совета), П.П. Гайденко (чл.-корр. РАН), В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН), Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)

Научный редактор
А.Б. Толстов

Делёз Ж.

Д29 Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. — 472 с. — (Философские технологии).

ISBN 978-5-8291-1251-6

Книга крупнейшего мыслителя современности Жиля Делёза посвящена одной из самых сложных и вместе с тем традиционных для философских изысканий тем: что такое смысл? Опираясь на Кэрролла, Ницше, Фрейда и стоиков, автор разрабатывает оригинальную философскую концепцию, связывая смысл напрямую с нонсенсом и событиями, которые резко отличаются от метафизических сущностей, характерных для философской традиции, отмеченной связкой Платон — Гегель.

В книгу включена также статья М. Фуко, где дан развернутый комментарий произведений Делёза «Логика смысла» и «Различение и повторение».

УДК 1/14
ББК 87

© Свирский Я.И., перевод, предисл., 2010
© Les Editions de Minuit, 1969
© Оригинал-макет, оформление. Академический Проект, 2011

ISBN 978-5-8291-1251-6

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

«Возможно, когда-нибудь нынешний век будет известен как век Делёза»[1] — так отозвался Мишель Фуко о двух решающих работах выдающегося философа современности Жиля Делёза *Различение и повторение* (1968) и *Логика смысла* (1969). Сегодня имя Делёза уже вошло в русскую культуру: переведен ряд его статей и довольно объемное произведение *Представление Захер-Мазоха*[2].

Мы предлагаем читателю одно из ключевых произведений философа, излагающее основную стратегию его мысли. Получив «официальное» философское образование, отмеченное, по словам Делёза, «бюрократией чистого разума», находящегося «в тени деспота», то есть государства, сам автор *Логики смысла* так охарактеризовал годы своего ученичества: «В то время меня не покидало ощущение, что история философии — это некий вид извращенного совокупления или, что то же самое, непорочного зачатия. И тогда я вообразил себя подходящим к автору сзади и дарующим ему ребенка, но так, чтобы это был его ребенок, который при том оказался бы еще и монстром»[3]. Несмотря на экстравагантность этой фразы, по ней можно судить об основных посылках философствования Делёза: заглянуть за предел, вывернуть наизнанку уже вошедшие в обиход концепции, выявить «бессознательное культуры».

Главный принцип философии, согласно Делёзу, состоит не в том, чтобы отражать (рефлектировать) то, что выступает как налично данное. Речь, скорее, идет о созидании понятий, но не понятий о чем-то, что уже предсуществует и требует своего осмысления, а понятий о том, что еще должно стать объектом, чего пока нет

---

[1] *Foucault M.* Theatrum Philosophicum. Paris: Critique, № 282 (1970). P. 885. (Перевод этой статьи предлагается в качестве дополнения к данному изданию «Логики смысла».)

[2] См.: *Делёз Ж.* Представление Захер-Мазоха // Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах (перевод А.В. Гараджи). М.: Ad Marginem, 1993.

[3] Интервью с Эрве Жубер. Le Mond. 6 October. 1983.

«на самом деле». Именно в этом случае философ становится «врачом цивилизации», ибо «хотя врач не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, — короче, составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину»[4]. Для культуры такими «клиницистами цивилизации» выступают в том числе и художники, собственным телом выразившие «болезнь бытия».

Потому наиболее важным делом философии, для Делёза, выступает новое расчленение образов вещей, считающихся концептуально целостными, и группирование новых образов вещи, которая должна еще стать объектом. Отсюда апелляция к Бергсону с его идеями становления, длительности и нового «прочтения» времени (Делёз посвятил данной теме одну из своих ранних работ — *Бергсонизм*). Именно в этом смысле Делёз противопоставляет себя «классической» линии философствования, отмеченной связкой Платон–Гегель и полагающей смыслы уже пред-данными. Смыслы порождаются — порождаются Событием, и анализу этого смысла-события посвящена вся работа Делёза, требующая выхода за пределы традиционных построений, базирующихся на трансцендентализме и феноменологии.

Местом, где возможно такое «выхождение за пределы» не только указанных философских стратегий, но и «статичного» понимания жизни и бытия, Делёз считает язык, и прежде всего его выразительную функцию. Смысл выражается предложением, но присутствует в вещах. Это разделяющая и, одновременно, соединяющая граница между вещами и предложениями. Но удержаться на такой кромке — большое искусство, доступное разве что Кэрроллу или стоикам.

[4] *Делёз Ж.* Представление Захер-Мазоха. С. 191.

ПРЕДИСЛОВИЕ (от Льюиса Кэрролла к стоикам)

У произведений Кэрролла есть все, чтобы доставить удовольствие настоящему читателю: книжки для детей, преимущественно для девочек; восхитительные странные эзотерические слова; решетки, шифры и расшифровки; рисунки и фотографии; глубокое психоаналитическое содержание; образцовый логический и лингвистический формализм. Но помимо простого удовольствия здесь присутствует что-то еще: игра смысла и нонсенса, некий хаос-космос. Брак между языком и бессознательным — уже нечто свершившееся. Он празднуется на все лады. А коль скоро это так, то необходимо еще раз исследовать подлинную природу такого союза в работах Кэрролла: с чем еще связан этот брак и в чем же, собственно, заключается то, что, благодаря Кэрроллу, здесь празднуется?

Мы предлагаем серию парадоксов, образующих теорию смысла. Легко объяснить, почему такая теория неотделима от парадоксов: смысл — это несуществующая сущность, он поддерживает крайне специфические отношения с нонсенсом. Кэрроллу отводится особое место именно потому, что он предоставил первый крупный отчет, первую великую мизансцену парадоксов смысла — иногда собирая, иногда обновляя, иногда изобретая, иногда препарируя их. Стоикам же отводится особое место потому, что они стали зачинателями нового образа философа, порывающего с досократиками, с сократической философией и с платонизмом; и этот новый образ уже тесно связан с парадоксальной конституцией теории смысла. Значит, каждой серии соответствуют фигуры не только исторические, но также топологические и логические. Будто на чистой поверхности, определенные точки одной фигуры каждой серии отсылают к точкам другой фигуры: целая совокупность созвездий-проблем с соответствующими действиями, историями и местами, неким сложным местом, «историей с узелками». Предлагаемая книга — это попытка на-

писать роман, одновременно логический и психоаналитический.

В качестве приложения мы предлагаем пять статей, уже опубликованных ранее. Мы несколько подправили и изменили их, но тема осталась прежней, хотя и развивает определенные пункты, на которые лишь вкратце указывается в предыдущих сериях (мы отмечаем каждый раз такую связку в сноске). Статьи следующие: 1) «Низвергнуть платонизм», *Revue de métaphysique et de morale,* 1967; 2) «Лукреций и натурализм», *Etudes philosophiques,* 1961; 3) «Клоссовски и тела-язык», *Critique,* 1965; 4) «Теория другого» (Мишель Турнье), *Critique,* 1967; 5) «Введение к *Человеку-зверю* Золя», *Cercle précieux du livre,* 1967.

Первая серия парадоксов: чистое становление

В *Алисе в Стране Чудес*, как и в *Алисе в Зазеркалье*, речь идет о категории крайне особых вещей: события, чистые события. Когда я говорю: «Алиса увеличивается», — я хочу сказать, что она становится больше, чем была. Но также верно, что она становится меньше, чем стала сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но именно в один и тот же момент, одновременно, мы становимся больше, чем были, и делаемся меньше, чем становимся. Такова одновременность становления, основная черта которого — уклониться от настоящего. Именно из-за такого уклонения от настоящего становление не терпит никакого разделения или различения на до и после, на прошлое и будущее. Сущность становления — движение, растягивание в обоих смыслах-направлениях сразу: Алиса не растет, не сжимаясь, и наоборот. Здравый смысл утверждает, что у всех вещей есть четко определенный смысл; но парадокс — это утверждение двух смыслов сразу.

Платон предлагает различать два измерения: 1) измерение ограниченных и обладающих мерой вещей, измерение фиксированных качеств — постоянных или временных, — всегда предполагающих паузы и остановки, фиксацию настоящего и указывание на предмет: выделенный предмет со свойственной ему величиной — большой или маленькой — в данный момент времени; 2) а затем — чистое становление без меры, подлинное и безостановочное умопомешательство, пребывающее сразу в двух смыслах, всегда уклоняющееся от настоящего, заставляя будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток совпасть в одновременности непокорной материи. («...Ни более теплое, ни более холодное, принявши определенное количество, не были бы больше таковыми, так как они непрестанно движутся

вперед и не остаются на месте, определенное же количество пребывает в покое и не движется дальше»; «младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего. Но стать таковыми они не могут, потому что, если бы они стали, то уже не становились бы, а были бы»[1].)

Мы узнаем такой платоновский дуализм. Но это вовсе не дуализм интеллектуального и чувственного, Идеи и материи, Идей и тел. Тут имеет место более глубокая, более таинственная двойственность, скрытая в самих чувственных и материальных телах: подземный дуализм между тем, на что Идея воздействует, и тем, что избегает ее воздействия. Здесь различие проходит не между Моделью и копией, а между копиями и симулякрами. Чистое становление, беспредельность — вот материя симулякра, поскольку он избегает воздействия Идеи и ставит под удар *как* модели, *так* и копии одновременно. Обладающие мерой вещи лежат ниже Идей; но нет ли ниже этих вещей еще какой-то безумной стихии, живущей и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают, а вещи получают? Сам Платон иногда сомневается, не находится ли такое чистое становление в совершенно особом отношении с языком: в этом, видимо, основной смысл *Кратила*. Может быть, такое отношение становится существенным для языка как раз в случае «потока» речи или неуправляемого дискурса, скользящего по своему референту, никогда не останавливаясь? И нет ли вообще двух языков или, скорее, двух типов «имен»: один обозначает паузы и остановки, испытывающие воздействие Идеи, другой выражает движение и мятежное становление?[2] Или даже так: нет ли двух разных измерений, внутренних для языка как такового, — одно всегда заслонено другим и тем не менее постоянно приходит «на помощь» соседу или обитает под ним?

Парадокс чистого становления с его способностью ускользать от настоящего — это парадокс бесконечного тождества: бесконечного тождества обоих смыслов сразу — будущего и прошлого, дня до и дня после, боль-

[1] *Платон.* Филеб, 2411; Парменид, 154–155.
[2] См.: *Платон.* Кратил, 437.

шего и меньшего, избытка и недостатка, активного и пассивного, причины и эффекта. Именно язык фиксирует эти пределы (например, конкретный момент, когда начинается *избыток*), но также именно язык переступает эти пределы и возвращает их к бесконечной эквивалентности неограниченного становления («если слишком долго держать в руках раскаленную докрасна кочергу, в конце концов обожжешься; если *поглубже* полоснуть по пальцу ножом, из пальца обычно идет кровь»). Отсюда и взаимообратимости, составляющие приключения Алисы: взаимообратимость роста и уменьшения: «каким путем, каким путем?» — спрашивает Алиса, чувствуя, что движется всегда в двух смыслах-направлениях сразу, оставаясь собой лишь благодаря оптической иллюзии. Взаимообратимость дня до и дня после, а настоящее всегда убегает — «варенье завтра и варенье вчера, но не сегодня». Взаимообратимость большего и меньшего: десять ночей в десять раз теплее, чем одна ночь, «но они могут быть и в десять раз холоднее по той же причине». Взаимообратимость активного и пассивного: «едят ли кошки мошек?» годится так же, как и «едят ли мошки кошек?». Взаимообратимость причины и эффекта: отбывать наказание до совершения преступления, плакать до того, как уколешься, исполнять работу до получения задания.

Все эти взаимообратимости — в том виде, как они проявляются в бесконечном тождестве, — имеют одно следствие: оспаривание личной тождественности Алисы, утрату ею собственного имени. Потеря собственного имени — приключение, повторяющееся во всех приключениях Алисы. Ибо наличие собственного или единичного имени гарантируется постоянством *знания*. Такое знание воплощено в общих именах, обозначающих паузы и остановки, в существительных и прилагательных, с которыми имя собственное поддерживает постоянную связь. Так, личное Я нуждается в мире и Боге. Но когда существительные и прилагательные начинают плавиться, когда имена пауз и остановок сметаются глаголами чистого становления и соскальзывают на язык событий, всякое тождество из Я, Бога и мира

исчезает. Это именно та проверка на знание и вызубренное наизусть — где слова идут вкось, косвенно сметаемые глаголами, — которая лишает Алису самотождественности. Как будто события радуются ирреальности, сообщаемой через язык знанию и личностям. Ибо личная неопределенность является не сомнением, внешним по отношению к происходящему, а объективной структурой самого события, поскольку последнее всегда идет в двух смыслах-направлениях сразу и разрывает на части следующего по ним субъекта. Парадокс, прежде всего, — это то, что разрушает не только здравый смысл в качестве единственно возможного смысла [sens unique], но и общий смысл как приписывание фиксированного тождества.

Вторая серия парадоксов: поверхностные эффекты

Стоики, в свою очередь, различали два типа вещей.

1. Тела с их напряжениями, физическими качествами, отношениями, действиями, страданиями и соответствующими «состояниями вещей». Эти состояния вещей, действия и страдания определяются тем, как тела перемешаны между собой. В конечном счете существует единство всех тел в стихии первичного Огня, который поглощает их и из которого они возникают согласно своим соответствующим напряжениям. Для тел и состояний вещей есть только одно время — настоящее. Ибо живое настоящее — это временна́я протяженность, сопровождающая, выражающая и измеряющая действие действующего и страдание страдающего. И в той мере, в какой существует единство самих тел, единство активных и пассивных начал, космическое настоящее охватывает весь универсум: только тела существуют в пространстве и только настоящее существует во времени. Среди тел нет причин и эффектов: все тела суть причины, причины по отношению друг к другу и друг для друга. В масштабе космического настоящего такое единство называется Судьбой.

2. Все тела — причины друг друга и друг для друга, но причины чего? Они — причины особых вещей совершенно иной природы. Такие *эффекты* — не тела, а, собственно говоря, нечто «бестелесное». Это — не физические качества или свойства, а логические и диалектические атрибуты. Это — не вещи или состояния вещей, а события. Нельзя сказать, что они существуют, скорее, они обитают или упорствуют, обладая тем минимумом бытия, который взывает к тому, что не является вещью, к не существующей сущности. Это не существительные и прилагательные, а глаголы. Это ни действующее, ни страдающее, а результаты действий и страданий, нечто «бесстрастное» — бесстрастные результаты. Это — не

живые настоящие, а инфинитивы: неограниченный Эон, становление, бесконечно разделяющее себя на прошлое и будущее, всегда избегая настоящего. Значит, время должно быть ухвачено дважды, двумя дополняющими друг друга, хотя и взаимоисключающими способами: целиком, как живое настоящее тел — действующих и подвергающихся воздействию, и целиком, как момент, бесконечно делимый на прошлое и будущее, на бестелесные эффекты, которые выступают в качестве результатов действий и страданий тел. Только настоящее существует во времени, собирая и устраняя прошлое и будущее; но только прошлое и будущее упорствуют во времени и бесконечно делят каждое настоящее. Нет трех последовательных измерений, есть лишь два одновременных прочтения времени.

Как говорит Эмиль Брейе в своей прекрасной реконструкции стоического мышления: «Когда скальпель рассекает плоть, одно тело сообщает другому не новое свойство, а новый атрибут — быть порезанным. Этот *атрибут* не обозначает никакого реального *качества*... наоборот, он всегда выражен глаголом, то есть он — не бытие, а способ бытия. ...Такой способ бытия находится где-то на грани, на поверхности того бытия, чья природа не способна к изменению: по правде говоря, этот способ не является ни активным, ни пассивным, ибо пассивность предполагала бы некую телесную природу, подвергающуюся воздействию. Это — чистый и простой результат, эффект, которому нельзя придать какой-либо статус среди того, что обладает бытием... (Стоики радикально разводят) два плана бытия, чего до них еще никто не делал: с одной стороны, глубинное и реальное бытие, сила; с другой — план фактов, резвящихся на поверхности бытия и образующих бесконечное множество бестелесных сущих»[1].

Да и что может быть ближе телам и существеннее для них, чем события типа роста, уменьшения или нанесения пореза? Что же в действительности имели в виду стоики, противопоставляя толще тел бестелесные события, лишь играющие на поверхности подобно туману (или даже не

[1] *Bréhier E.* La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Paris: Vrin, 1928. P. 11–13.

туману, ибо туман все-таки тело)? Что пребывает в телах, в глубине тел, так это — смеси: одно тело проникает в другое и сосуществует с ним подобно капле вина в океане или огню в железе. Одно тело вытекает из другого, как жидкость из вазы. Смеси тел целиком задают количественное и качественное состояние вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под «расти», «уменьшаться», «краснеть», «зеленеть», «резать», «порезаться» и так далее, — нечто совсем иное: это уже не состояния вещей, не смеси в глубине тел, а бестелесные события на поверхности, являющиеся результатами их смесей. *Дерево зеленеет...*[2] О характере любой философии свидетельствует прежде всего присущий ей особый способ расчленения сущего и понятия. Стоики ведут поиск и намечают такие границы [рефлексии], к которым до них не приближался никто: в этом смысле они перестраивают всю рефлексию.

Прежде всего, стоики предлагают совершенно новое расщепление причинного отношения. Они расчленяют это отношение, рискуя воссоздать единство на каждой стороне. Стоики соотносят причины с причинами и утверждают связь причин между собой (судьба). Они соотносят эффекты с эффектами и определенные связи между самими эффектами. Но эти две процедуры осуществляются не одинаково: бестелесные эффекты никогда не бывают причинами друг друга, они — лишь «квазипричины», подчиняющиеся законам, выражающим, возможно, в каждом случае относительное единство или смесь тел, от которых эти эффекты зависят как от своих реальных причин. Таким образом, стоики оставляют место свободе двумя взаимодополнительными способами: один раз на внутренней стороне судьбы как связи причин, а другой раз на внешней стороне событий как связи эффектов. Вот почему стоики могли противопоставлять судьбу и необходимость[3]. Эпикурейцы предло-

[2] По поводу этого примера см. комментарий Брейе. Op. cit. P. 20.

[3] О различии между реальными внутренними и внешними причинами, вступающими в ограниченные отношения «конфатальности», см.: *Цицерон.* О Судьбе, 9, 13, 15 и 16 (*Цицерон.* Философские трактаты. М.: Наука, 1985).

жили другое расщепление причинности, также оставляющее место свободе: они сохраняют однородность причины и эффекта, но рассекают каузальность согласно атомным сериям, чья относительная независимость гарантируется *клинаменом* — больше нет судьбы без необходимости, но есть причинность без судьбы[4]. В обоих случаях мы начинаем с разбиения причинной связи, а не с различения видов причинности, как это делали Аристотель и Кант. И такое разбиение всегда отсылает нас либо к языку, либо к *отклонению* причин, либо, как мы увидим, к существованию *сопряжения* эффектов.

Этот новый дуализм между телами, или состояниями вещей, и эффектами, или бестелесными событиями, влечет за собой резкое изменение в философии. Так, например, у Аристотеля все категории высказываются в зависимости от бытия; и различие проходит внутри бытия между субстанцией как первичным смыслом, и другими категориями, связанными с субстанцией как акциденции. Для стоиков же, напротив, состояния вещей, количества и качества — такие же сущие (или тела), как и субстанция; они составляют часть субстанции и на этом основании противопоставляются *сверх-бытию*, учреждающему бестелесное как несуществующую сущность. Таким образом, высшим термином выступает не бытие, а *Нечто, aliquid*, ибо оно принадлежит бытию и небытию, существованию и упорству[5]. Более того, стоики приступают к первому крупному низвержению платонизма, к его радикальному низвержению. Ибо, если

[4] Эпикурейское понимание события очень похоже на понимание стоиков: *Эпикур.* К Геродоту, 39–40, 68–73; *Лукреций.* О природе вещей. I, 449 и далее. Анализируя событие «об увозе Триндаровой дщери...», Лукреций противопоставляет eventa [явления] (рабство–свобода, бедность–богатство, война–согласие) и conjuncta [свойства] (реальные качества, неотделимые от тел). События в принципе не являются бестелесными сущностями. Тем не менее они выступают как несуществующие сами по себе, бесстрастные, чистые результаты движений материи, действий и страданий тел. Хотя это и не похоже на теорию события, которую развивали эпикурейцы; причина, возможно, в том, что последние связывали событие с требованиями однородной каузальности и подводили его под свою собственную концепцию симулякра.

[5] По поводу категорий стоиков см.: *Плотин.* 6:1.25, а также: *Брейе Э.* Op. cit. P. 43.

тела с их состояниями, количествами и качествами принимают все характеристики субстанции и причины, то характеристики идеи, напротив, оказываются на другой стороне, на стороне стерильного, бездействующего, бесстрастного сверх-бытия — на поверхности вещей: *идеальное и бестелесное теперь может быть только «эффектом»*.

Это очень важное следствие. У Платона в глубине вещей, в глубинах земли бушуют мрачные раздоры — раздоры между тем, что подвергается действию Идеи, и тем, что избегает такого воздействия (копии и симулякры). Эхо этих раздоров отдается в вопросе Сократа: для всего ли есть своя Идея — даже для обрезков волос, для грязи и для помоев, — или же есть нечто, что всегда упрямо избегает Идеи? Но у Платона такое нечто никогда не спрятано как следует, не убрано, не задвинуто в глубь вещей, не затоплено в океане. *Теперь все возвращается к поверхности.* В этом и состоит результат проделанного стоиками: беспредельное возвращается. Умопомешательство, становление-беспредельным — более не гул глубинных оснований, оно выбирается на поверхность вещей и обретает бесстрастность. Речь уже идет не о симулякрах, избегающих основания и намекающих о себе повсюду, а об эффектах, открыто заявляющих о себе и действующих на своих местах. Эффекты в причинном смысле, но также звуковые, оптические и лингвистические «эффекты» — может, их и не так уж много, а может, и гораздо больше, чем первых, ведь в них нет уже ничего телесного, они теперь — вся идея... То, что, избегая воздействия Идеи, выбирается на поверхность, на бестелесный предел, представляет теперь всякую возможную *идеальность*, причем последняя лишается своей каузальной или духовной действенности. Стоики открыли поверхностные эффекты. Симулякры перестают быть подпольными мятежниками и производят большую часть своих эффектов (то, что независимо от терминологии стоиков, можно назвать «фантазмами»). Самое потаенное становится самым явным. И все старые парадоксы становления должны опять обрести лицо в новой юности — переродиться.

Становление-беспредельным само становится идеальным и бестелесным событием как таковым с присущим ему ниспровержением прошлого и будущего, активного и пассивного, причины и эффекта. Большее и меньшее, избыток и недостаток, уже есть и еще нет: ибо бесконечно делимое событие всегда *двойственно*, непреложно лишь то, что уже случилось или вот-вот случится, но не то, что происходит (порезаться слишком глубоко и недостаточно сильно). Активное и пассивное: ибо событие, будучи бесстрастным, позволяет активному и пассивному довольно легко меняться местами, поскольку само не является *ни тем, ни другим*, а, скорее, их общим результатом (резать — быть порезанным). Причина и эффект: ибо события, *оставаясь всегда только эффектами*, исполняют между собой функции квазипричин и вступают в квазипричинные отношения, причем последние всегда обратимы (рана и шрам).

Стоики — любители и изобретатели парадоксов. Следует внимательнее приглядеться к поразительному портрету, который на нескольких страницах дает Хрисиппу Диоген Лаэртский. Наверное, стоики пользовались парадоксом совершенно по-новому: одновременно как инструментом для анализа языка и как средством синтеза событий. *Диалектика* и есть наука о бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями. В самом деле, диалектика — это искусство сопряжения (см. *конфаталию*, или серии зависящих друг от друга событий). Но именно языку надлежит одновременно и устанавливать пределы, и переступать их: значит, в языке есть термины, непрестанно смещающие область собственного значения и обеспечивающие возможность взаимообратимости связей в рассматриваемых сериях (слишком и недостаточно, много и мало). Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; тогда парадокс — это, в сущности, «сорит», то есть серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжаются чередой последовательных

добавлений и сокращений*. Все происходит на границе между вещами и предложениями. Хрисипп учит: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь "телега". Стало быть, телега проходит через твой рот». В этом и состоит польза парадокса, подлинные образцы которого мы находим разве что в дзен-буддизме, да еще в английском и американском *нонсенсе*. В первом — самое глубокое есть вместе с тем и самое непосредственное, а во втором — непосредственное обнаруживается в языке. Парадокс — это смещение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела. Юмор — искусство поверхности, противостоящее старой иронии — искусству глубины и высоты. Софисты и киники уже сделали юмор философским оружием против сократической иронии, но со стоиками юмор обрел свою диалектику, свой диалектический принцип, свое естественное место и чисто философское понятие.

Льюис Кэрролл доводит до конца открытие стоиков или, лучше сказать, вновь поднимает его на щит. Во всем своем произведении Кэрролл прежде всего исследует различие между событиями, вещами и состояниями вещей. Начало *Алисы* (вся ее первая половина) пока еще посвящено разгадке тайны событий и тайны заключенного в них неограниченного становления — разгадке, таящейся в глубинах земли, в раскопах шахт и нор, уходящих вниз, в смешении тел, взаимопроникающих и сосуществующих друг с другом. Между тем, как выясняется по ходу повествования, движения погружения и закапывания уступают место латеральным движениям соскальзывания слева направо и справа налево. Под землей животные становятся вторичными, открывая до-

* «Представим себе, что у нас имеется набор из трех или большего числа двухбуквенных суждений, все термины которых являются видами одного и того же рода. Суждения эти связаны между собой так, что, взяв определенную пару суждений, мы получим заключение, присоединив к нему новое суждение — другое заключение и т. д. до тех пор, пока не переберем все суждения, входящие в набор. Такой набор с присоединенным к нему последним заключением называется *соритом*» (*Кэрролл Л.* История с узелками. М.: Мир, 1973. С. 286). — *Примеч. пер.*

рогу *карточным фигурам* без толщины. Можно сказать, что прежняя глубина развернулась, стала шириной. Неограниченное становление целиком удерживается внутри этой вывернутой ширины. Глубина — уже не достоинство. Глубоки только животные, и оттого они не столь благородны. Благородны плоские животные. События — подобно кристаллам — становятся и растут только от границ или на границах. В этом и состоит первейший секрет заики или левши: не углубляться, а скользить на всем протяжении так, чтобы прежняя глубина вообще исчезла, свелась к противоположному смыслу-направлению поверхности. Скользя так, мы переходим на другую сторону, ибо другая сторона — не что иное, как противоположный смысл-направление. За занавесом нет ничего, на что можно было бы посмотреть. Если это и так, то только потому, что видимым стало уже все, а лучше сказать, любая возможная наука продвигается лишь вдоль занавеса. И этого довольно, чтобы продвинуться достаточно далеко, — именно достаточно и поверхностно достаточно, чтобы поменять стороны местами: правую сторону заставить стать левой, а левую — правой. Значит, речь идет не о приключениях Алисы, а о неком приключении: о карабканье на поверхность, об отказе от ложной глубины, об открытии того обстоятельства, что все происходит на границе. Именно поэтому Кэрролл отклонил первое название книги: «Приключения Алисы под землей».

То же самое — если не в большей степени — происходит и в *Зазеркалье*. Здесь события — радикально отличающиеся от вещей — наблюдаются уже не в глубине, а на поверхности, в тусклом бестелесном тумане, исходящем от тел, в пленке без объема, окутывающей их, зеркале, отражающем их, на шахматной доске, где они расставлены согласно некоему плану. Алиса более не может углубляться, она высвобождает своего бестелесного двойника. *Именно следуя границе, огибая поверхность, мы переходим от тел к бестелесному*. Поль Валери высказал мудрую мысль: глубочайшее — это кожа. В том же состоит и мудрое открытие стоиков, которое влечет за собой всю этику. В этом и открытие маленькой девочки, растущей и уменьшающейся только от краев —

от поверхности, которая краснеет и при этом становится зеленой. Она-то знает: чем больше события втягиваются в целостное, безглубинное протяжение, тем больше они воздействуют на тела, режут и калечат их. Позже, взрослея, люди попадают под власть основания, падают и уже ничего не понимают, оказываясь слишком глубокими. Так почему же примеры стоиков продолжают вдохновлять Кэрролла? Дерево зеленеет, скальпель режет, битва произойдет или не произойдет?.. Именно перед деревьями Алиса теряет свое имя. Именно к дереву обращается Шалтай-Болтай, не глядя на Алису. Вызубренное наизусть объявляет битвы. Всюду ушибы и порезы. Но разве это примеры? Или так, не является каждое событие событием подобного рода: деревом, битвой и раной — событием тем более глубоким, что *оно* [*a*] происходит на поверхности — бестелесное, поскольку движется вдоль тел? История учит нас: у верных путей нет фундамента; и география показывает: только тонкий слой земли плодороден.

Такое переоткрытие стоической мудрости — удел не только маленькой девочки. Известно, что Льюис Кэрролл вообще не любил мальчиков. В них слишком много глубины, да к тому же фальшивой глубины — ложной мудрости и животности. В *Алисе* ребенок мужского пола превращается в поросенка. Как правило, только девочки понимают стоицизм, улавливают смысл события и освобождают бестелесного двойника. Но случается, что и маленький мальчик оказывается заикой и левшой, а значит, улавливает смысл как двойной смысл поверхности. Неприязнь Кэрролла к мальчикам можно приписать не глубинной амбивалентности, а, скорее, поверхностной инверсии — подлинно кэрролловскому понятию. В *Сильвии и Бруно* именно мальчик играет роль изобретателя. Он учит свои уроки самыми разными способами: на изнанке, на лицевой стороне, над и под, но только не в «основании». Этот важный роман доводит до предела эволюцию, начавшуюся в *Алисе* и продолженную в *Зазеркалье*. Замечателен вывод первой части — победа Востока, откуда приходит все здравое, «субстанция того, на что уповают, и существование

того, что невидимо». Здесь даже барометр не поднимается и не падает, а движется вдоль и поперек, показывая горизонтальную погоду. Растягивающая машина удлиняет даже песни. А кошелек Фортуната, представленный в виде кольца Мебиуса, сделан из носовых платков, сшитых *in the wrong way*[*] так, что его внешняя поверхность плавно переходит во внутреннюю: он обертывает весь мир таким образом, что то, что снаружи, оказывается внутри, и наоборот[6]. В *Сильвии и Бруно* техника перехода от реальности ко сну и от тел к бестелесному расширена, полностью обновлена и доведена до совершенства. Только огибая поверхность и следуя границам, можно переходить на другую сторону — благодаря свойству кольца. Неразрывность изнаночной и лицевой сторон смещает все уровни глубины; и эффекты поверхности в одном и том же Событии, вобравшем в себя все события, привносят в язык становление с его парадоксами[7]. Как говорит Кэрролл в статье, озаглавленной *The dynamics of a parti-cle*[**]: «Гладкая поверхностность — это характер дискурса...»

[*] неправильно (*англ.*).

[6] Описание кошелька является одним из лучших творений Кэрролла: Sylvie and Bruno concluded. Ch. 7.

[7] Такое открытие поверхности и критика глубины постоянны в современной литературе. Они вдохновляют произведения Роб-Грийе. В другой форме мы снова находим их у Клоссовски: в отношении между кожей Роберты и ее перчаткой. См. замечания Клоссовски по поводу этого эффекта в послесловии к Lois de l'hospitelité. P. 135, 344. См. также: *Турнье М.* Пятница, или Тихоокеанский лимб: «Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностностью, согласно чему "поверхностное" — это не нечто "больших размеров", а просто "неглубокое", тогда как "глубокое", напротив, обозначает нечто "большой глубины", но не "малой поверхности". И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной» (М.: Радуга, 1992. С. 92).

[**] Динамика части-цы (*англ.*).

Третья серия: предложение

Между событиями-эффектами и языком — самой возможностью языка — имеется существенная связь: именно события выражаются или могут быть выражены, высказываются или могут быть высказаны по крайней мере благодаря возможным предложениям. Но в предложении много отношений; какие же из них ближе всего к поверхностным эффектам, или событиям?

Многие авторы согласны с тем, что в предложении можно выделить три разных отношения. Первое принято называть дессигнацией, то есть обозначением, или индикацией, то есть указанием: это отношение предложения к внешнему состоянию вещей (*datum*). Состояние вещей *индивидуализируется*, оно включает в себя те или иные тела, смеси тел, качества, количества и связи. Дессигнация действует благодаря ассоциации самих слов со *специфическими* образами, которые и *должны* «представлять» состояние вещей: из всех образов, ассоциированных с тем или иным словом в предложении, нужно отобрать, выделить тот, который соответствует данному комплексу. Обозначающая интуиция выражается в форме «это — то», «это — не то». Вопрос о том, изначальна ли такая ассоциация слов с образами или производна, необходима она или произвольна, пока еще не может быть поставлен. Сейчас важно, что некоторые слова в предложении, некоторые лингвистические составляющие служат в качестве пустых форм для отбора образов в каждом случае и, следовательно, для обозначения любого состояния вещей: было бы ошибкой рассматривать такие слова как универсальные понятия, ибо они являются лишь формальными *сингулярностями*, функционирующими в качестве чистого «дессигнанта» или, как говорит Бенвенист, индикатора-указателя. Формальные индикаторы таковы: этот, это; он; здесь, там; вчера, теперь и т. д. Собственные имена также являются индикаторами, или дессигнантами, но их роль особая, ибо толь-

ко они формируют материальные сингулярности как таковые. С логической точки зрения критерием и элементом дессигнации выступает ее истинность или ложность. Истина означает либо то, что дессигнация эффективно заполнена состоянием вещей, либо что индексы-указатели осуществляются, либо что образ правильно подобран. «Истинно во всех случаях» означает, что заполнен весь бесконечный ряд конкретных образов, соединяемых со словами, и при этом никакого отбора уже не требуется. Ложь означает, что дессигнация не заполняется либо из-за какого-то дефекта избираемых образов, либо из-за принципиальной невозможности создать образ, ассоциируемый со словами.

Второе отношение предложения часто называют манифестацией. Речь идет об отношении предложения к субъекту, который говорит и выражает себя. Следовательно, манифестация представляется как высказывание желания или веры, соответствующих предложению. Желание и вера — это каузальные умозаключения, а не ассоциации. Желание — это внутренняя каузальность образа в отношении существования объекта или соответствующего состояния вещей; соответственно, вера — это предвосхищение объекта или состояния вещей, существование которых должно задаваться внешней каузальностью. Отсюда не следует, что манифестация вторична в отношении дессигнации: напротив, благодаря ей дессигнация вообще становится возможной, а умозаключения обеспечивают систематическое единство, из которого возникают ассоциации. Юм хорошо понимал это: при ассоциации причины и следствия именно «умозаключение, сделанное на основании их отношения» предшествует самому [причинно-следственному] отношению. Первичность манифестации подтверждается и лингвистическим анализом. Ибо в предложении имеются «манифестаторы» типа особых частиц: я, ты; завтра, всегда; где-то, везде и т. д. Подобно тому как собственное имя является привилегированным индикатором, Я — базовый манифестатор. Но от Я зависят не только все прочие манифестаторы, с ним

также связаны и все индикаторы[1]. Индикация, или дессигнация, соотносится с индивидуальными состояниями вещей, отдельными образами и единичными дессигнантами; но манифестаторы, начиная с «Я», задают область *личного,* действующего как принцип всех возможных дессигнаций. Наконец, при переходе от дессигнации к манифестации происходит смещение логических ценностей, представленных Cogito: речь теперь идет не об истине или лжи, а о достоверности или обмане. Например, в своем блестящем анализе куска воска Декарт совершенно не интересуется его составом — такая проблема в тексте даже не ставится. Зато он показывает, как Я, манифестированное в Cogito, обосновывает суждение обозначения, благодаря которому воск идентифицируется.

За третьим измерением предложения целесообразно закрепить именование сигнификации: на этот раз речь идет о связи слова с *универсальными, или общими,* понятиями и об отношении синтаксических связей к тому, что заключено [implication] в понятии. С точки зрения сигнификации элементы предложения мы всегда рассматриваем как «означающее» понятийных содержаний, способных отсылать к другим предложениям, которые в свою очередь выступают в качестве предпосылок данного предложения. Сигнификация определяется этим порядком понятийных импликаций, где рассматриваемое предложение вводится только как элемент «доказательства» в самом общем смысле слова — либо как посылка, либо как заключение. Таким образом, «заключает в себе» и «следовательно» — это, по существу, лингвистические означающие. *Импликация* — знак, определяющий отношение между посылками и заключением; «следовательно» — знак *утверждения,* задающий возможность утверждать вывод из того, что заключено в понятии. Когда мы говорим о доказательстве в самом общем смысле, то хотим сказать, что значение предло-

[1] См. теорию «соединителей», как она представлена Бенвенистом в Problèmes de linguistique générale. Ch. 20. Мы отделяем «завтра» от вчера или сегодня, поскольку «завтра» — это прежде всего выражение веры, и оно обладает только вторичной индикативной ценностью.

жения всегда обнаруживается посредством соответствующей ему косвенной процедуры, то есть через его связи с другими предложениями, из которых оно выводится или, наоборот, которые можно вывести из него. Напротив, дессигнация отсылает к прямой процедуре. Доказательство не следует понимать ни в узкосиллогистическом, ни в математическом, ни в физическом вероятностном смыслах, ни в моральном смысле обещаний и обязательств. В последнем случае вынесение суждения заключения и есть реальное исполнение обещанного[2]. Логической оценкой понятой таким образом сигнификации и доказательства является теперь не истина (о чем свидетельствует гипотетический вид импликации), а *условие истины* — совокупность условий, при которых предложение «было бы» истинным. Обусловленное, выводимое предложение бывает ложным в случае, если указывает на несуществующее состояние вещей, или же когда не может быть верифицировано непосредственно. Сигнификация не обусловливает истинность без того, чтобы тем самым не задать и возможности ошибки. Поэтому условия истинности противостоят не лжи, а абсурду: тому, что существует без значения, или тому, что может быть ни истиной, ни ложью.

Вопрос о том, первична ли сигнификация в свою очередь по отношению к манифестации и дессигнации, требует развернутого ответа. Ибо если манифестация сама первична в отношении дессигнации и является ее основанием, то лишь с очень специфической точки зрения. Прибегая к классическому различению, мы говорим, что манифестация первична с точки зрения *речи*, даже если это безмолвная речь. На уровне речи начинает именно Я и начинает абсолютно. Следовательно, в порядке речи Я первично не только в отношении всех возможных дессигнаций, для которых оно служит основа-

[2] Например, когда Брайс Перейн противопоставляет наименование (дессигнацию) и доказательство (сигнификацию), он понимает доказательство как то, что охватывает нравственный смысл программы, которая выполняется, обещания, которое сдерживается, и возможности, которая реализуется, — как, например, в «доказательстве любви» или во фразе «я буду любить тебя всегда». См.: Recherches sur la nature et les fonctions du langage. Paris: Gallimard, 1972. Ch. 5.

нием, но и в отношении всех сигнификаций, которые оно охватывает. Но именно с этой точки зрения понятийные сигнификации ни самодостаточны, ни раскрыты как таковые: они только подразумеваются Я, рассматривающим себя как имеющего такую сигнификацию, которая понимается сразу же и совпадает с собственной манифестацией. Потому-то Декарт и мог противопоставить определение человека как разумного животного своему же определению человека как Cogito: ибо если первое требует развернутого определения означаемых понятий (что такое животное? что такое разумное?), то последнее понимается тут же, как только высказывается[3].

Такое первенство манифестации в отношении не только дессигнации, но и сигнификации должно быть понято только в порядке «речи», где сигнификации остаются естественным образом подразумеваемыми. Только здесь Я первично по отношению к понятиям, а значит, и по отношению к миру и Богу. Но нет ли другого порядка, где значения самодостаточны и раскрыты как таковые? В нем они были бы первичны и лежали бы в основе манифестации. Такой порядок есть, и это порядок *языка*: здесь предложение может выступать только как предпосылка или вывод и как означающее понятий до манифестирования субъекта и даже до обозначения состояния вещей. Именно с этой точки зрения такие означаемые понятия, как Бог или мир, всегда первичны в отношении Я как манифестируемой личности, а также и в отношении вещей как обозначаемых объектов. Вообще говоря, Бенвенист показал, что единственно необходимым, а не произвольным может быть лишь отношение между словом (или, точнее, его акустическим образом) и понятием. Только отношение между словом и понятием может обладать необходимостью, тогда как другие отношения ее не имеют. Последние остаются произвольными, пока рассматриваются непосредственно, и избегают такой произвольности, когда мы увязываем их с первым отношением. Так, возможность заставить те или иные конкретные образы, ассоциированные со словом,

[3] См.: *Декарт*. Первоначала философии. 1:10.

меняться, возможность заменить один образ на другой в форме «это — не то, а то» может объясняться только постоянством означаемого понятия. Точно так же желания не задавали бы никакого порядка требований и обязанностей, отличных от обыкновенных насущных потребностей; а верования не задавали бы порядка умозаключений, отличных от простых мнений, если бы слова, в которых они манифестируются, не отсылали бы, прежде всего, к понятиям, к понятийным импликациям, придающим этим желаниям и верованиям сигнификацию.

Однако предполагаемое первенство сигнификации над дессигнацией поднимает еще одну деликатную проблему. Когда мы говорим «следовательно», когда мы рассматриваем предложение как вывод, мы делаем его объектом утверждения, то есть мы оставляем в стороне посылки и утверждаем предложение само по себе, независимо от них. Мы связываем предложение с состоянием вещей, на которое оно указывает, независимо от импликаций, устанавливающих его сигнификацию. Но для этого надо выполнить два условия. Нужно, чтобы предпосылки были действительно истинны; а значит, мы уже вынуждены отойти от чистого порядка импликации, чтобы связать предпосылки с предполагаемым нами обозначенным состоянием вещей. Но даже если считать, что предпосылки A и B истинны, то из них можно вывести только то предложение, о котором идет речь (назовем его Z). Остается только отделить его от этих предпосылок и утверждать само по себе, независимо от процедуры вывода, допуская, что Z, в свою очередь, истинно, раз истинны A и B. A это равносильно предложению C*, остающе-

* Льюис Кэрролл рассматривает следующий силлогизм, состоящий из двух предпосылок и заключения: «A) Равные одному и тому же равны между собой. B) Две стороны *этого* треугольника равны одному и тому же. Z) Две стороны *этого* треугольника равны между собой». Показывая бесконечность разрыва между предпосылками и заключением, черепаха заставляет Ахилла признать, что для обоснования вывода нужно ввести бесконечный ряд промежуточных предпосылок, первой из которых будет предложение, обозначенное литерой C: «Если A и B истинны, то Z должно быть истинным». Следующей предпосылкой будет высказывание D: «Если A, B и C истинны, то Z должно быть истинным». И так далее (*Кэрролл Л.* История с узелками. М.: Мир, 1973. С. 369, 371). — *Примеч. пер.*

муся внутри процедуры вывода и не способному от нее оторваться, поскольку C отсылает к предложению D, утверждающему, что Z истинно, если истинны A, B и C... и так до бесконечности. Данный парадокс, лежащий в самой сердцевине логики и имеющий решающее значение для всей теории символического вывода и сигнификации, — не что иное, как парадокс Льюиса Кэрролла, изложенный в блестящем тексте «Что черепаха сказала Ахиллу»[4]. Короче: заключение может быть отделено от предпосылок, но только при условии, что всегда добавляются другие предпосылки, от которых заключение как раз и неотделимо. Все это позволяет сказать, что сигнификация никогда не бывает однородной, а два знака — «имплицирует» и «следовательно» — полностью разнородны, и что процедура вывода никогда не обосновывает дессигнацию, ибо последняя уже выполнена: один раз в предпосылках и другой раз в заключении.

От дессигнации через манифестацию к сигнификации и обратно — от сигнификации через манифестацию к дессигнации — нас влечет по кругу, который и составляет круг предложения. Вопрос в знании того, должны ли мы удовлетвориться этими тремя измерениями, или следует добавить четвертое, *которое было бы смыслом*, является экономическим или стратегическим вопросом. Нам вовсе не нужно строить некую апостериорную модель, соответствующую вышеуказанным измерениям. Скорее сама модель должна работать a priori изнутри, раз уж она вынуждает вводить дополнительное измерение, которое из-за своего исчезающего, неуловимого характера не может быть опознано на опыте извне. Таким образом, это вопрос права, а не просто вопрос факта. Тем не менее остается еще и вопрос факта, и начинать надо с него: можно ли локализовать смысл в одном из данных трех измерений — дессигнации, манифестации или сигнификации? Сразу можно ответить, что такая локализация, по-видимому, невозможна внутри дессигнации. Выполненная дессигнация — это то, что, будучи заполненным, делает предложение истинным;

[4] См.: *Кэрролл Л.* История с узелками. С. 368–372.

а будучи незаполненным — ложным. Очевидно, что смысл не может заключаться ни в том, что делает предложение истинным или ложным, ни в измерении, где такие оценки осуществляются. Более того, дессигнация могла бы поддержать вес предложения лишь в той мере, в какой мы смогли бы показать соответствие между словами и обозначенными вещами или состояниями вещей. Брайс Перейн рассмотрел парадоксы, возникшие на основе этой гипотезы в древнегреческой философии[5]. Как избежать парадоксов вроде того, где говорится о телеге, проходящей через рот? Кэрролл спрашивает еще четче: как имя могло бы иметь «респондента» и что означает, что нечто соответствует своему имени, и если вещи не соответствуют своему имени, то что может уберечь их от его потери? Что же тогда останется, кроме произвола дессигнаций, которым ничего не соответствует, от пустоты индексов-указателей, то есть формальных означающих типа «это», если и то и другое лишено смысла? Конечно же, любая дессигнация предполагает смысл, и мы *сразу* оказываемся внутри смысла, когда что-либо обозначаем.

Будет больше шансов на успех, если отождествить смысл с манифестацией, ибо сами дессигнанты имеют смысл только благодаря Я, манифестирующему себя в предложении. Такое Я действительно первично, ибо позволяет речи начаться. Как говорит Алиса, «если ты говоришь только тогда, когда к тебе обращаются, а другой всегда ждет, чтобы ты сам начал говорить, то нет никого, кто бы хоть что-нибудь сказал». Отсюда вывод: смысл пребывает в верованиях (или желаниях) того, кто выражает себя[6]. «Когда я беру слово, — говорит Шалтай-Болтай, — оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше... Вопрос в том, кто из нас здесь хозяин, — вот и все!» Но мы увидели, что порядок верований и желаний основан на порядке концептуальных импликаций сигнификации и что тождество Я, которое говорит или произносит «Я», гарантируется только непрерывностью определенных означаемых (понятия Бога,

[5] См.: *Parain Br.* Op. cit. Ch. 3.

[6] См.: *Russell B.* An Inquiry Into Mianing and Truth. London, 1940.

мира...). Я первично и достаточно в порядке речи, только если оно сворачивает значения, которые должны быть еще развернуты для самих себя в порядке языка. Если эти сигнификации разрушаются, если они не устойчивы в себе, то личное тождество утрачивается, что болезненно ощущает Алиса в условиях, когда Бог, мир и Я становятся зыбкими персонажами сна того, кто сам плохо определен. Вот почему последняя возможность, по-видимому, состоит в том, чтобы отождествить смысл с сигнификацией.

Итак, мы вновь вернулись к кругу и парадоксу Кэрролла, согласно которому сигнификация никогда не играет роли последнего основания и предполагает неустранимую дессигнацию. Но, возможно, что есть более общая причина, из-за которой сигнификация терпит неудачу, а основание и обоснованное замкнуты по кругу. Когда мы определяем сигнификацию как условие истины, мы придаем ей характеристику, которую она разделяет со смыслом и которая уже является характеристикой смысла. Но как сигнификация обретает эту характеристику, как она ею пользуется? Говоря об условии истинности, мы тем самым возвышаемся над истиной и ложью, ибо ложное предложение тоже имеет смысл и сигнификацию. Но в то же время мы определяем это высшее условие только лишь как возможность для предложения быть истинным[7]. Такая возможность для предложения быть истинным — не что иное, как *форма возможности* предложения как такового. Есть много форм возможности предложений: логическая, геометрическая, алгебраическая, физическая, синтаксическая... Аристотель определил форму логической возможности через отношение между терминами предложения и «местами», касающимися случайности, свойства, рода и определения. А Кант придумал даже две новые формы возможности — трансцендентальную возможность и моральную возможность. Но как бы мы ни определяли форму возможности, это довольно странный ход, со-

[7] См.: *Russell B.* Op. cit. P. 179: «Мы можем сказать, что все, что утверждается высказыванием, наделенным смыслом, будет обладать неким видом возможности».

стоящий в восхождении от обусловленного к условию, причем условие понимается как простая возможность обусловленного. Здесь мы восходим к основанию, но то, что обосновывается, остается тем же, чем и было, независимо от процедуры, которая его обосновывает, не затрагивая то, что обосновывается: таким образом, дессигнация остается внешней к тому порядку, какой ее обусловливает, а истина и ложь остаются безразличными к принципу, определяющему возможность истины, позволяя последней оставаться в прежнем отношении с ложью. Так что обусловленное всегда отсылает к условию, а условие — к обусловленному. Чтобы условию истины избежать такого же дефекта, ему следовало бы обладать собственным элементом, отличающимся от формы обусловленного, ему следовало бы обладать *чем-то безусловным*, способным обеспечивать реальный генезис дессигнации и других измерений предложения: тогда условие истины определялось бы уже не как форма концептуальной возможности, а как идеальная материя или идеальный «слой», то есть не как сигнификация, а как смысл.

Смысл — четвертое измерение предложения. Стоики открыли его вместе с событием: смысл — это *выражаемое предложения*, это бестелесное на поверхности вещей, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность, чистое событие, которое упорствует и обитает в предложении. Второй раз такое же открытие сделали в XIV веке представители школы Оккама Григорий Римини и Николай д'Отркур. Третий раз — в конце XIX века — выдающийся философ и логик Мейнонг[8]. Разумеется, такая историческая датировка не случайна. Мы видели, что открытие стоиков предполагало низвержение платонизма; аналогичным образом, логика Оккама была направлена на снятие проблемы универсалий; а Мейнонг боролся с гегелевской логикой и ее последователями.

[8] Юбер Эли в замечательной книге Le Complexe significabile (Paris: Vrin, 1936) излагает и комментирует доктрины Григория Римини и Николая д'Отркура. Он указывает на их чрезвычайное сходство с теориями Мейнонга и на то, как сходные полемики повторялись и в девятнадцатом, и в четырнадцатом веках, но он не отмечает стоического происхождения этой проблемы.

Вопрос вот в чем: есть ли нечто такое, *aliquid*, что не смешивается ни с предложением или терминами предложения, ни с объектом или состоянием вещей, обозначаемым предложением, ни с проживаемым, будь то представление или ментальная деятельность того, кто выражает себя в предложении, ни с понятиями или даже с означаемыми сущностями? Смысл, или выраженное предложением, был бы тогда не сводим ни к индивидуальным состояниям вещей, ни к конкретным образам, ни к личным верованиям, ни к универсальным или общим понятиям. Стоики обобщили это: ни слово, ни тело, ни чувственное представление, *ни рациональное представление*[9]. А лучше так: возможно, смысл — это нечто «нейтральное», ему всецело безразлично как специфическое, так и общее, как единичное, так и универсальное, как личное, так и безличное. При этом смысл обладает совершенно иной природой. Но нужно ли признавать существование такой дополнительной инстанции, или мы должны как-то обойтись тем, что уже имеем: дессигнацией, манифестацией и сигнификацией? Споры по этому поводу возникают в каждую эпоху (Андре де Науфчето и Пьер д'Аили против Римини, Рассел против Мейнонга). Вот уж поистине попытка выявить это четвертое измерение в чем-то похожа на кэрролловскую охоту на Снарка. Возможно, такое измерение — это сама охота, а смысл — Снарк. Трудно ответить тем, кто хочет обойтись словами, вещами, образами и идеями. Ибо нельзя даже сказать, существует ли смысл в вещах или в разуме. У него нет ни физического, ни ментального существования. Можем ли мы сказать, по крайней мере, что он полезен, что его нужно допустить из утилитарных соображений? Нет, ибо он наделен бездейственным, бесстрастным, стерильным великолепием. Вот почему мы сказали, что можем, *фактически,* только косвенно судить о нем на основе того круга, по которому нас ведут обычные измерения предложения. Только разрывая круг, разворачивая и раскручивая его наподобие ленты Мебиуса, мы

[9] О стоическом различении бестелесного и рациональных представлений, составленных из телесных следов, см.: *Bréhier E.* Op. cit. P. 16–18.

обнаруживаем отношение смысла как таковое, предстающее перед нами во всей своей несводимости и генетической силе, благодаря которой оживает априорная внутренняя модель предложения[10]. Логика смысла вдохновляется эмпиризмом; но именно эмпиризм знает, как выйти за пределы видимостей опыта, не попадая в плен Идеи, и как выследить, поймать, заключить, а может быть, и самому вызвать фантом на границе продолженного и развернутого до предела опыта.

Гуссерль называет это предельное отношение *выражением*: оно отличается от дессигнации, манифестации и доказательства[11]. Смысл — это то, что выражается. Гуссерлю в не меньшей степени, чем Мейнонгу, удалось заново прикоснуться к живому источнику вдохновения стоиков. Так, например, когда Гуссерль размышляет по поводу «перцептивной ноэмы» или «смысла восприятия», он с самого начала отличает их от физических объектов, от психологически пережитого, от ментальных представлений и логических понятий. Он представляет ноэму как нечто бесстрастное и бестелесное, лишенное физического или ментального существования, как то, что ни действует, ни страдает, — чистый результат, или чистую «видимость»: реальное дерево (дессигнант) можно сжечь, оно может быть субъектом и объектом действия, входить в смеси; но ничего подобного нельзя сказать о ноэме дерева. У одного и того же *дессигнанта* может быть много ноэм и смыслов: вечерняя звезда и утренняя звезда — это две ноэмы, то есть два способа, какими один и тот же дессигнант может быть представлен в выражении. Значит, когда Гуссерль говорит, что ноэма — это воспринятое, как оно является в

[10] См. замечания Альберта Лотмана на тему ленты Мебиуса: у нее «только одна сторона, которая существенно является внешним свойством, ибо, чтобы отдать в этом отчет, лента должна быть разорвана и развернута. Конечно же, это предполагает вращение вокруг оси, внешней к поверхности ленты. И еще, охарактеризовать такую односторонность можно также и с помощью чисто внутреннего свойства...». Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques. Paris: Hermann, 1938. T. 1. P. 51.

[11] Мы не имеем здесь в виду специфическое использование Гуссерлем «сигнификации» в своей терминологии: либо отождествлять, либо привязываться к смыслу.

представлении, «воспринятое как таковое», или видимость, то не следует понимать это так, будто речь идет о чувственно данном или качестве, напротив, речь идет об идеальном объективном единстве как интенциональном корреляте акта восприятия. Никакая ноэма не дана в восприятии (как не дана в воспоминании или образе), у нее совсем иной статус, состоящий в том, чтобы *не* существовать вне выражающего ее предложения, будь то перцептивное или воображаемое предложение, предложение воспоминания или представления. Мы проводим различие между зеленым как ощущаемым цветом, или качеством, и «зеленеть» как ноэматическим цветом, или атрибутом. *Дерево зеленеет* — разве это, в конце концов, не смысл цвета дерева, и разве *дерево деревенеет* — не его глобальный смысл? Является ли ноэма чем-то иным, нежели чистым событием — событием дерева (хотя Гуссерль излагает это по-другому, исходя из терминологических соображений)? Разве то, что он называет видимостью, есть что-то иное, нежели эффект поверхности? Между ноэмами одного и того же объекта или даже разных объектов вырабатываются сложные связи, аналогичные тем, какие диалектика стоиков установила между событиями. Сможет ли феноменология стать строгой наукой об эффектах поверхности?

Давайте рассмотрим сложный статус смысла, или выражаемого. С одной стороны, смысл не существует вне выражающего его предложения. Выражаемое не существует вне своего выражения. Вот почему мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает. С другой стороны, он нисколько не смешивается с предложением, ибо в нем есть нечто «объективное», всецело отличное [от предложения]. Выражаемое не похоже на что-либо в выражении. Смысл — то, что придается в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее, он атрибут вещи или состояния вещей. Атрибут предложения — это предикат, качественный предикат вроде «зеленый», например. Он приписан в качестве атрибута субъекту предложения. Но атрибутом вещи является глагол: зеленеть, например, или, скорее, событие, выраженное этим гла-

голом; и он приписывается в качестве атрибута той вещи, обозначаемой субъектом, или тому состоянию вещей, которое обозначается всем предложением. Наоборот, логический атрибут, в свою очередь, вообще не смешивается ни с физическим состоянием вещей, ни с его качеством или отношением. Атрибут — не бытие, он не определяет качественно бытия; он — сверх-бытие. Зеленое обозначает качество, смесь вещей, смесь дерева и воздуха, когда хлорофилл сосуществует со всеми частями листа. Напротив, зеленеть — не качество вещи, а атрибут, который высказывается о вещи и не существует вне выражающего его предложения, обозначая вещь. И вот мы вернулись к тому, с чего начали: смысл не существует вне предложения... и так далее.

Но это не круг. Это, скорее, такое сосуществование двух сторон одной лишенной толщины плоскости, что мы переходим с одной стороны на другую, следуя длине. *Смысл — это то, что может быть выражено, или выражаемое предложения, и атрибут состояния вещей.* Он развернут одной стороной к вещам, а другой — к предложениям. Но он не смешивается ни с предложением, ни с состоянием вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами. Это тот aliquid, который обладает сразу и сверх-бытием, и упорством, то есть тем минимумом бытия, который побуждает упорство[12]. Именно поэтому смысл и есть «событие»: *при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в состоянии вещей.* Так что мы не будем теперь спрашивать, каков смысл события: событие и есть смысл как таковой. Событие по самой сути принадлежит языку, оно имеет существенное отношение к языку; но язык — это то, что высказывается о вещах. Жан Гаттегно сразу отметил разницу между историями Кэрролла и классическими волшебными сказками: дело в том, что у Кэрролла все происходит в языке и посредством языка; «это не история, которую он рассказывает нам, это дискурс, с которым он обращает-

[12] Эти термины, «упорство» и «сверх-бытие», имеют свои корреляты как в терминологии Мейнонга, так и в терминологии стоиков.

ся к нам, — дискурс из нескольких частей...»[13]. Именно в этом плоском мире смысла-события, или выражаемого-атрибутируемого, Кэрролл проделывает всю свою работу. Следовательно, существует связь между фантастикой, подписанной «Кэрролл», и логико-математической работой, подписанной «Доджсон». Трудно сказать, как случилось, что те ловушки и трудности, которые мы встречаем в сказочных текстах, — просто следствие нарушения правил и законов, установленных логической работой. Не только потому, что множество ловушек подстерегает саму логическую работу; но и потому, видимо, что они распределены здесь совершенно иным образом. Удивительно, что все логические работы Кэрролла непосредственно касаются *сигнификации,* импликаций и заключений, и лишь косвенно — смысла, а именно там, где речь идет о парадоксах, с которыми сигнификация не справляется или которые она же сама и создает. Напротив, фантастическое произведение касается непосредственно *смысла* и обрушивает на него всю мощь парадокса. Это как раз соответствует двум состояниям смысла — фактическому и правовому, апостериорному и априорному; одному, в котором смысл косвенно вводится через круг предложения, и другому, в котором он обнаруживается явно, как таковой, посредством разрывания круга и развертки его вдоль границы между предложениями и вещами.

[13] *Carroll L.* Logique sans peine. Hermann, préface. P. 19–20.

Четвертая серия: дуальности

Первой важной дуальностью была дуальность причин и эффектов, телесных вещей и бестелесных событий. Но поскольку события-эффекты не существуют вне выражающих их предложений, эта дуальность продолжается в дуальности вещей и предложений, тел и языка. Отсюда альтернатива, пронизывающая все произведения Кэрролла: есть и говорить. В *Сильвии и Бруно* мы встречаем альтернативу между *«bits of things»* и *«bits of Shacespeare»*[*]. На коронационном обеде Алисы нужно съесть то, что вам представили, *либо* быть представленным тому, что вы едите. Есть или быть съеденным — вот операциональная модель тел, тип их перемешивания в глубине, их действий и страданий, того способа, каким они сосуществуют друг в друге. Но говорить — это движение поверхности, идеальных атрибутов и бестелесных событий. Мы спрашиваем, что серьезнее: говорить о еде или есть слова? Одержимую пищеварением Алису обступают кошмары: или она поглощает, или ее поглотят. Вдруг оказывается, что стихи, которые ей читают, — о съедобной рыбе. Если вы говорите про еду, то как уклониться от беседы с тем, кто предназначен вам в пищу? Вспомним, например, про промахи, какие допускает Алиса в разговоре с Мышью. Как воздержаться от поедания пудинга, которому нас *представили*? И потом, произнесенные наизусть слова идут вкривь и вкось, будто их притягивает глубина тел, — благодаря вербальным галлюцинациям, какие наблюдаются при тех расстройствах, когда нарушение языковых функций сопровождается безудержной оральной деятельностью (все тянется в рот, все пробуется на зуб, все съедается без разбора). «Я уверена, это неправильные слова», — выносит Алиса приговор тому, кто говорит про еду. Но поедать слова — дело совсем другое: здесь мы поднимаем действия тел на поверхность языка, мы поднимаем

[*] «кусочками вещей» и «кусочками Шекспира» (*англ.*).

тела, лишая их прежней глубины, рискуя в таком вызове подвергнуть опасности весь язык. Нарушения и сбои теперь происходят на поверхности, они горизонтальны и распространяются справа налево. *Заикание* сменило *оплошность*, фантазмы поверхности сменили галлюцинацию глубин, быстро ускользающий сон сменил болезненный кошмар погребения и муку поглощения. Бестелесная, потерявшая аппетит идеальная девочка и идеальный мальчик — заика и левша — должны избавиться от своих реальных, прожорливых, жадных и спотыкающихся образов.

Но и этой второй дуальности — тело/язык, есть/говорить — недостаточно. Мы видели, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом состояний вещей, а не самого предложения. Событие обитает в языке, но оживает в вещах. Вещи и предложения находятся не столько в ситуации радикальной двойственности, сколько на двух сторонах границы, представленной смыслом. Эта граница ни смешивает, ни воссоединяет их (ибо монизма здесь не больше, чем дуализма); скорее, она выступает в качестве артикуляции их различия: тело/язык. Сравнивая события с туманом над прериями, можно было сказать, что туман поднимается именно на границе, на рубеже вещей и предложений. Как если бы дуальность отражалась от обеих сторон [границы], в каждом из двух терминов. Что касается вещи, то, с одной стороны, здесь имеются физические качества и реальные отношения, задающие состояние вещей, а с другой — идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. Что касается предложений, то тут, с одной стороны, — имена и определения, *обозначающие* состояние вещей, а с другой — глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты. С одной стороны — единичные собственные имена, существительные и общие прилагательные, указывающие на меры, паузы, остановки и присутствие; с другой — глаголы, влекущие за собой становление с его потоком взаимообратимых событий, и настоящее, бесконечно разделяющееся на прошлое и бу-

дущее. Шалтай-Болтай категорично различал два вида слов: «Некоторые слова очень вредные. Особенно глаголы! Гонору в них слишком много! Прилагательные проще — с ними делай что хочешь. Но глаголы себе на уме! Впрочем, я с ними справляюсь. Световодозвуконепроницаемость! Вот что я говорю!» Но попытка объяснить это странное слово «световодозвуконепроницаемость» у Шалтая-Болтая кончается более чем скромно («Я хотел сказать: хватит об этом»). Фактически, световодозвуконепроницаемость говорит еще о чем-то. Шалтай-Болтай противопоставляет бесстрастности событий действия и страдания тел, непоглощаемой природе смысла — съедобную природу вещей, световодозвуконепроницаемости бестелесного без толщины — смешение и взаимопроникновение субстанций, сопротивлению поверхности — мягкость глубины, короче, «гордости» глаголов — благодушие существительных и прилагательных. Световодозвуконепроницаемость хочет сказать как о границе между этими парами, так и о том, что лицо, расположившееся на границе — как Шалтай-Болтай на своей стене, — может распоряжаться ими, само будучи световодозвуконепроницаемым мастером артикуляции их различия («Впрочем, я с ними справляюсь»).

Но и это еще не все. Возврат к гипотезам *Кратила* отнюдь не последнее слово дуальности. В предложении дуальность присутствует не столько между двумя типами имен — имен остановок и имен становления, имен субстанций, или качеств, и имен событий, — сколько между двумя измерениями предложения: дессигнацией и выражением, дессигнацией вещей и выражением смысла. Это похоже на зеркальную поверхность и отражение в ней, только то, что по одну ее сторону, совсем не похоже на то, что по другую («...только все там наоборот»). Проникнуть по ту сторону зеркала — значит перейти от отношения дессигнации к отношению выражения, не останавливаясь на промежутках — манифестации и сигнификации. Это значит достичь области, где язык имеет отношение не к тому, что он обозначает, а к тому, что выражает, то есть к смыслу. Пе-

ред нами последнее смещение дуальности: теперь она перешла внутрь предложения.

Мышь рассказывает, что когда графы решили передать корону Вильгельму Завоевателю, «архиепископ Кентерберийский нашел это благоразумным... "*Что* он нашел?" — спросил Робин Гусь. "Нашел *это,* — отвечала Мышь, — ты что, не знаешь, что такое «это»?" — "Еще бы мне не знать, — отвечал Робин Гусь, — когда *я* что-нибудь нахожу, это обычно бывает лягушка или червяк. Вопрос в том: что же нашел архиепископ?"». Ясно, что Робин Гусь использует и понимает *это* как обозначающий термин для всех вещей, состояний вещей или возможных качеств (индикатор). Он даже уточняет, что обозначенное есть в сущности то, что съедается или может быть съедено. Все обозначенное и все, что может быть обозначено, — в принципе съедобно и проницаемо; в другом месте Алиса замечает, что может «вообразить» только пишу. Но Мышь использует *это* совсем по-другому: как смысл предыдущего предложения, как событие, выраженное предложением (идти передавать корону Вильгельму). Таким образом, двусмысленность *этого* распределяется согласно дуальности дессигнации и выражения. Два измерения предложения организованы в две серии, асимптотически сходящиеся к столь неоднозначному термину, как *это,* поскольку они встречаются только на границе, которую не прекращают удлинять. Одна серия резюмирует «поедание», тогда как другая выделяет сущность «говорения». Вот почему во многих стихах Кэрролла мы находим самостоятельное развитие двух одновременно существующих измерений, одно из которых отсылает к обозначаемым объектам, всегда поглощаемым или готовым поглощать, другое — к всегда выражаемым смыслам или, в крайнем случае, к объектам-носителям языка и смысла. Эти два измерения сходятся только в эзотерическом слове, в неопределенном aliquid. Возьмем, к примеру, рефрен в Снарке: «И со свечкой искали они, и с умом, с упованьем и крепкой дубиной», где «свечка» и «дубина» относятся к обозначаемым инстру-

ментам, а «ум» и «упование» — к усмотрению смысла и событий (у Кэрролла смысл часто является тем, на что следует уповать, он — объект фундаментальной «заботы»). Причудливое слово *Снарк* — граница, постоянно растягиваемая постольку, поскольку прочерчивается обеими сериями. Более типичный пример — замечательная песня садовника из *Сильвии и Бруно*. Каждый ее куплет запускает в игру два крайне различных рода терминов, предполагающих два разных взгляда: «Ему казалось... Он присмотрелся...». То есть все куплеты песни развивают две разнородные серии, причем одна состоит из животных, из потребляющих или потребляемых существ и объектов, которые описываются физическими, чувственными или звуковыми качествами, другая же составлена из объектов или из в высшей степени символических персонажей, определяемых посредством логических атрибутов, а иногда и посредством родительских именований — носителей событий, новостей, посланий или смысла. В конце каждого куплета садовник вытягивает меланхолическое па, удлиняемое с той и с другой стороны обеими сериями; ибо сама песня, как мы узнаем, — это его собственная история.

Ему казалось — на трубе
Увидел он Слона.
Он посмотрел — то был Чепец,
Что вышила жена.
И он сказал: «Я в первый раз
Узнал, как жизнь сложна».

Ему казалось — Альбатрос
Вокруг свечи летал.
Он присмотрелся — над свечой
Кружился Интеграл.
«Ну что ж, — сказал он и вздохнул, —
Я этого и ждал».

Ему казалось — папский Сан
Себе присвоил Спор.

Он присмотрелся — это был
Обычный Сыр Рокфор.
И он сказал: «Страшней беды
Не знал я до сих пор»[1].

[1] Песня садовника в Sylvie and Bruno составлена из девяти куплетов, из которых восемь разбросаны по первой части книги, а девятый появляется в Sylvie and Bruno concluded (ch. 20). [Здесь использован перевод, сделанный Д. Орловской (*Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. М.: Наука, 1991. С. 53–54). — *Примеч. пер.*]

Пятая серия: смысл

Поскольку смысл — это отнюдь не только лишь один из двух терминов дуальности, противопоставляющей вещи и предложения, существительные и глаголы, дессигнации и выражения; поскольку он также является границей, чертой, сочленением различия между этими двумя терминами; поскольку он обладает своей собственной световодозвуконепроницаемостью, которой он соответствует и внутри которой мыслится, — постольку смысл должен быть рассмотрен отдельно, в новой серии парадоксов, носящих на сей раз уже внутренний характер.

Парадокс регресса, или неопределенного размножения. Когда я обозначаю что-либо, я исхожу из того, что смысл понят, что он уже налицо. Как сказал Бергсон, мы не переходим от звуков к образам и от образов к смыслу: мы «сразу» помещены в смысл. Смысл подобен сфере, куда я уже помещен, чтобы осуществлять возможные обозначения и даже продумывать их условия. Смысл всегда предполагается, как только *я* начинаю говорить; без такого предположения я не мог бы начать речь. Иными словами, говоря нечто, я в то же время никогда не проговариваю смысл того, о чем идет речь. Но, с другой стороны, я всегда могу сделать смысл того, о чем говорю, объектом следующего предложения, смысл которого я, в свою очередь, при этом тоже не проговариваю. Итак, я попадаю в бесконечный регресс того, что подразумевается. Такой регресс свидетельствует как о полном бессилии говорящего, так и о всесилии языка: а именно о моей неспособности высказать смысл говоримого мной, то есть высказать в одно и то же время нечто и его смысл; но всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах. Короче: если дано предложение, указывающее на некое состояние вещей, то его смысл всегда можно рассматривать как то, что обозначается другим предложением. Если принять предложение за некое имя, то ясно, что каждое имя, обозначающее объект,

само может стать объектом нового имени, обозначающего его смысл: n_1 отсылает к n_2, которое обозначает смысл n_1; n_2 отсылает к n_3, и так далее. Для каждого из своих имен язык должен содержать некоторое имя для смысла этого имени. Такое бесконечное размножение вербальных сущностей известно как парадокс Фреге[1]. Но в этом же состоит и парадокс Кэрролла. В наиболее четкой форме он появляется по ту сторону зеркала при встрече Алисы с Рыцарем. Рыцарь объявляет название песни, которую собирается спеть: «"Заглавие этой песни называется *Пуговки для сюртуков*". — "Вы хотите сказать — песня так называется?" — спросила Алиса, стараясь заинтересоваться песней. "Нет, ты не понимаешь, — ответил нетерпеливо рыцарь, — это *заглавие* так называется. А *песня* называется *Древний старичок*". — "Мне надо было спросить: это у песни такое *заглавие*?" — поправилась Алиса. "Да нет! *Заглавие* совсем другое. *С горем пополам*. Но это она только так *называется!*" — "А песня это *какая*?" — спросила Алиса в полной растерянности. "Я как раз собирался тебе это сказать. *Сидящий на стене*! Вот *какая* это песня!.."»

Этот текст, переведенный столь тяжеловесно* для того, чтобы вернее передать терминологию Кэрролла, выводит на сцену серию неких номинальных сущностей. Здесь нет бесконечного регресса, но именно для того, чтобы поставить себе предел, данный текст построен на оговорено ограниченной последовательности. Значит, нам нужно начинать с конца, чтобы восстановить естественный регресс. 1. Кэрролл говорит: *в действительности* песня — это «Сидящий на стене». Дело в том, что сама песня — предложение, некое имя (допустим, n_1). «Сидящий на стене» и есть это имя —

[1] См.: *Frege G.* Ueber Sinn und Bedeutung. Zeitschrift f. Ph. und ph. Kr., 1892. Этот принцип бесконечного размножения сущностей вызвал у большинства современных логиков отчасти оправданное сопротивление. См., например: *Carnap R.* Meaning and Necessity. Chicago, 1947. P. 130–138.

* Делез имеет в виду французский перевод данного отрывка. Мы же приводим здесь, как, впрочем, и во всех других местах, замечательный, на наш взгляд, перевод, выполненный Н.М. Димуровой (*Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. М.: Наука, 1991). — *Примеч. пер.*

имя, которое является песней и которое появляется в первом же куплете. 2. Но это не имя *песни*: будучи сама именем, песня обозначается другим именем. Второе имя (допустим, n_2) — «С горем пополам». Оно задает тему второго, третьего, четвертого и пятого куплетов. Таким образом, «С горем пополам» — имя, обозначающее песню, то есть *какое у песни заглавие*. 3. Но *настоящее* имя, добавляет Кэрролл, — «Древний старичок», который действительно фигурирует на протяжении всей песни. Само обозначающее имя имеет смысл, требующий нового имени (допустим, n_3). 4. Однако и третье имя, в свою очередь, должно обозначаться четвертым. Иначе говоря, смысл n_2 — а именно n_3 — должен быть обозначен как n_4. Четвертое имя — это то, как называется заглавие этой песни: «Пуговки для сюртуков», появляющееся в шестом куплете.

Итак, в классификации Кэрролла четыре имени: есть имя того, какова песня в действительности; имя, обозначающее эту действительность, которое, таким образом, обозначает песню, то есть представляет, какое у песни заглавие; смысл этого имени, образующий новое имя и новую реальность; и наконец, имя, которое, обозначая эту последнюю, обозначает тем самым смысл имени песни, то есть представляет, как называется заглавие песни. Здесь нужно сделать несколько замечаний. Прежде всего Кэрролл останавливается произвольно, поскольку не принимает во внимание каждый отдельный куплет и поскольку поступательное представление данной серии позволяет ему выбрать произвольную точку отсчета: «Пуговки для сюртуков». Однако при этом умалчивается, что серия может регрессировать бесконечно, чередуя реальное имя и имя, обозначающее данную реальность. Но, как мы вскоре увидим, серия Кэрролла гораздо сложнее, чем то, что мы только что отметили. Фактически, до сих пор речь шла только о таких именах, которые, обозначая нечто, отсылают нас поверх себя к другим именам, обозначающим смысл предыдущих, и так до бесконечности. В классификации Кэрролла эту конкретную ситуацию представляют только n_2 и n_4, где n_4 — это имя, обозначающее

смысл n_2. Но Кэрролл добавляет еще два имени: первое, поскольку оно касается изначально обозначенной вещи как того, что само является именем (песня); и третье, поскольку оно касается самого обозначающего имени как такого, которое независимо от того имени, каким, в свою очередь, собираются его обозначать. Следовательно, Кэрролл выстраивает регресс с четырьмя без конца перемещающимися номинальными сущностями. Он, так сказать, разлагает на части каждую пару и замораживает ее, дабы вытянуть из этого дополнительную пару. Мы еще увидим, зачем это нужно. Здесь же пока удовлетворимся регрессом двух чередующихся терминов: имени, обозначающего нечто, и имени, указывающего на смысл первого имени. Такой регресс в двух терминах — минимальное условие неопределенного размножения.

Еще проще это показано в том пассаже из *Алисы*, где Герцогиня всякий раз извлекает мораль или нравоучение из чего угодно — по крайней мере при условии, что это нечто будет предложением. Ибо когда Алиса молчит, Герцогиня безоружна: «Ты о чем-то задумалась, милочка, не говоришь ни слова. А мораль отсюда такова... Нет, что-то не соображу! Ничего, потом вспомню». Но как только Алиса начинает говорить, Герцогиня тут же находит мораль: «“Игра, кажется, пошла веселее”, — заметила она (Алиса), чтобы как-то поддержать разговор. “Я совершенно с тобой согласна, — сказала Герцогиня. — А мораль отсюда такова: любовь, любовь, ты движешь миром...”. — “А мне казалось, кто-то говорил, что самое главное не соваться в чужие дела”, — шепнула Алиса. “Так это одно и то же, — промолвила Герцогиня, — а мораль отсюда такова: думай о смысле, а слова придут сами!”» В этом отрывке речь идет не об ассоциации идей одной фразы с идеями другой: мораль каждого предложения состоит из другого предложения, обозначающего смысл первого. При создании смысла цель нового предложения сводится к «думанью о смысле» при условии, что предложения размножаются, «слова приходят сами». Тем самым подтверждается возможность глубинной связи между логикой смысла, этикой, нравственностью и моралью.

Парадокс стерильного раздвоения, или сухого повторения. На самом деле бесконечного регресса можно избежать. Для этого нужно зафиксировать предложение, обездвижить его и удерживать в этом состоянии столь долго, сколько нужно, чтобы выделить его смысл как тонкую пленку на границе вещей и слов. (Отсюда то удвоение, которое мы только что наблюдали у Кэрролла на каждой стадии регресса.) Не в том ли судьба смысла, что мы не можем обойтись без такого измерения и, одновременно, не знаем, что с ним делать, как только добираемся до него? Что же мы на самом деле проделали, кроме извлечения нейтрализованного двойника предложения, сухого фантома, фантазма без толщины? Не от того ли глагол выражается в инфинитивной, причастной или вопросительной формах, что сам смысл выражается в предложении глаголом: Бог — быть; голубеющее небо; голубы ли небеса? Смысл осуществляет приостановку как утверждения, так и отрицания. Не в этом ли смысл предложений: «Бог есть, небо голубое»? Как атрибут состояний вещей смысл — это сверх-бытие, он не из бытия, он — aliquid, относящийся к небытию. Как выраженное предложением смысл не существует, а присущ предложению или обитает в нем. Один из самых примечательных моментов логики стоиков — стерильность смысла-события: только тела действуют и страдают, но не бестелесное, которое всего лишь суть результаты действий и страданий. Этот парадокс может быть назван парадоксом стоиков. После Гуссерля постоянно раздаются заявления о великолепной стерильности выраженного, с которой тот связывал статус ноэмы. «Слой выражения — вот что составляет его специфическое своеобразие — не продуктивен, если отвлечься от того, что он как раз и сообщает выражение всем прочим интенциональностям. Или, если угодно: *продуктивность этого слоя, ее ноэматическое свершение исчерпывается выражением*»[2].

Выделенный из предложения, смысл независим от последнего, ибо приостанавливает как его утверждение,

[2] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Дом Интеллектуальной Книги, 1999. С. 271 (пер. А.В. Михайлова).

так и отрицание. И тем не менее смысл — это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения: вроде кэрролловской улыбки без кота, пламени без свечи. Оба парадокса — бесконечный регресс и стерильное раздвоение — составляют термины альтернативы: одно *или* другое. И если первый заставляет нас соединять величайшую силу с полным бессилием, то второй навязывает нам аналогичную задачу, которую мы позже должны будем решить: увязать стерильность смысла по отношению к предложению, из которого он был выделен, с мощью его генезиса по отношению к измерениям предложения. В любом случае Кэрролл, по-видимому, остро осознавал тот факт, что эти два парадокса формируют альтернативу. У персонажей *Алисы* есть только два способа просохнуть после падения в поток слез: либо слушать историю Мыши — «самую сухую» историю из всех, какие существуют на свете, ибо она изолирует смысл предложения в призрачном *это*; либо броситься в Гонки по Кругу, в метания от предложения к предложению, где можно остановиться по собственному желанию и где нет победителей и побежденных — в замкнутом цикле бесконечного размножения. Как бы то ни было, сухость — это как раз то, что позже мы встретим под именем световодозвуконепроницаемости. И эти два парадокса представляют собой главные формы заикания: хореическую или клоническую форму конвульсивного размножения по кругу; столбнячную или тоническую форму судорожной неподвижности. Как сказано в «*Poeta fit non nascitur*»*, спазм и свист — два правила стиха.

Парадокс нейтральности, или третье состояние сущности. Второй парадокс, в свою очередь, с необходимостью переносит нас в третий. Ибо если смысл как двойник предложения безразличен к утверждению или отрицанию, если он ни активен, ни пассивен, то никакая форма предложения не может повлиять на него. Смысл абсолютно не меняется от предложения к предложению, противопоставляемых с точки зрения качества, с точки зрения количества, с точки зрения отношения или

* Поэтом становятся, а не рождаются (*лат.*).

с точки зрения модальности. Ведь все эти точки зрения касаются дессигнации и ее различных аспектов осуществления, то есть воплощения в состоянии вещей, но не смысла и не выражения. Рассмотрим сначала качество — утверждение или отрицание: предложения «Бог есть» и «Бога нет» должны иметь один и тот же смысл благодаря автономии последнего по отношению к существованию обозначаемого. Вообще-то, уже в XIV веке имел место парадокс Николая д'Отркура, навлекший на автора немало порицаний: *contradictoria ad invicem idem significant*[3].

Рассмотрим теперь количество: все люди белые, ни один человек не белый, некоторые люди не белые... И отношение: смысл должен оставаться тем же самым в случае обратных отношений, ибо отношение, касаясь смысла, всегда устанавливается в обоих смыслах сразу, а значит, оно вновь возвращает нас ко всем парадоксам умопомешательства. Смысл — это всегда двойной смысл, и он исключает наличие в данном отношении здравого смысла. События никогда не являются причинами друг друга, они, скорее, вступают в отношения квазипричинности, некой нереальной, призрачной каузальности, которая бесконечно вновь и вновь проявляется в этих двух смыслах. Я не могу быть моложе и старше в одно и то же время, в отношении одной и той же вещи, но именно в одно и то же время и в одном и том же отношении я становлюсь таковым. Отсюда те бесчисленные примеры, характерные для произведений Кэрролла, из которых мы узнаем, что «кошки едят мошек» и «мошки едят кошек», «я говорю то, что думаю» и «думаю то, что говорю», «что имею, то люблю» и «что люблю, то имею», «я дышу, пока сплю» и «я сплю, пока дышу» — у всего этого один и тот же смысл. Сюда же относится и последний пример из *Сильвии и Бруно,* где красный драгоценный камень, на котором написано предложение «Все будут любить Сильвию», и голубой драгоценный камень, на котором предложение «Сильвия будет любить всех», суть две стороны одного и того

[3] См.: *Hubert E.* Op. cit.; *Gandillac M. de.* Le Mouvement doctrinal du IX^e^ au XIV^e^ siècle. Paris: Bloud et Gay, 1951.

же камня, так что ни одна из них не предпочтительнее другой, а только *себя самой*, следуя закону становления (*to choose a thing from itself*[*]).

Наконец, модальность: как могли бы возможность, реальность и необходимость обозначаемого объекта воздействовать на смысл? Ибо событие, со своей стороны, должно иметь одну и ту же модальность как в будущем, так и в прошлом, в соответствии с которой оно дробит свое настоящее до бесконечности. Если событие возможно в будущем и реально в прошлом, то нужно, чтобы оно было сразу и возможным, и реальным, поскольку оно одновременно поделено между ними. Значит ли это, что оно необходимо? Вспомним парадокс контингентных будущих и его важность для стоической мысли. Однако гипотеза необходимости покоится на применимости принципа противоречия к предложению, которое высказывается о будущем. В этой перспективе стоики шли на удивительные вещи, лишь бы избежать необходимости и утвердить «предопределенное», а не необходимое[4]. Нам же лучше оставить такую перспективу, пусть даже с риском переоткрыть тезис стоиков в другом плане. Ибо принцип противоречия касается, с одной стороны, возможности реализации обозначения, а с другой — минимального условия сигнификации. Но, может быть, он не касается смысла: ни возможное, ни реальное, ни необходимое, но предопределенное... Событие сразу обитает в выражающем его предложении и оживает в вещах на поверхности и на внешней стороне бытия: это, как мы увидим, и есть «предопределенное». Отсюда следует, что событие должно излагаться предложением как будущее, но в не меньшей степени еще и то, что предложение излагает событие как прошлое. Именно потому, что все происходит посредством языка и внутри языка, основной технический прием Кэрролла состоит в том, что событие представляется *дважды*: один раз в предложении, где оно обитает, и другой раз в

[*] выбирать вещь из самой себя (*англ.*).

[4] По поводу парадокса контингентных будущих и его значения для стоической мысли см. исследование: *Schuhl P.M.* Le Dominateur et les possibles. Paris: P.U.F., 1960.

состоянии вещей, где оно неожиданно появляется на поверхности. Один раз событие представлено в куплете песни, связывающем его с предложением, а другой раз в поверхностном эффекте, который связывает его с бытием, с вещами и с состояниями вещей (таковы, например, бой между Труляля и Трулюлю, а также битва между львом и единорогом; то же в *Сильвии и Бруно,* где Кэрролл просит читателя угадать, сочинил ли он куплеты песни садовника в соответствии с событиями, или же события сочинены в соответствии с куплетами). Но нужно ли излагать событие *дважды,* ведь оно всегда *одновременно,* ведь это — две неразрывные стороны одной и той же поверхности, чье внутреннее и внешнее, чье «упорство» и «сверх-бытие», прошлое и будущее всегда находятся во взаимообратимой связности?

Как подвести итог этим парадоксам нейтральности, демонстрирующим смысл как нечто независимое от модусов предложения? Философ Авиценна различал три состояния сущности: универсальное — по отношению к интеллекту, мыслящему сущность в целом; и единичное — по отношению к отдельным вещам, в которых она воплощается. Но ни одно из этих двух состояний не является сущностью самой по себе. Животное — это не что иное, как только животное, «*animal non est animal tantum*», безразличное к универсальному и единичному, особенному и всеобщему[5]. Первое состояние сущности — это сущность как означаемое [signifee] предложением в порядке понятия или импликаций понятия. Второе состояние — это сущность как то, на что указывает [designee] предложение в конкретных вещах, куда она входит. Но третье — это сущность как смысл, сущность как выраженное: всегда с присущей ему сухостью (*animal tantum*), со своей великолепной стерильностью или нейтральностью. Смысл безразличен к универсальному и единичному, общему и частному, личному и коллективному, а также к утверждению и отрицанию, и так далее. Короче: он безразличен ко всем оппозициям, ибо последние — только модусы предложения, взятые в от-

[5] См. комментарии Этьена Жильсона в L'Etre et l'essence, éd. Vrin, 1948. P. 120–123.

ношениях дессигнации и сигнификации, а не характеристики смысла, выражаемого предложением. Не перевешивает ли тогда статус чистого события с присущей ему фатальностью все эти оппозиции: ни частное, ни публичное; ни коллективное, ни индивидуальное... не является ли смысл более устрашающим и всесильным в такой нейтральности — всесильным в той мере, в какой он является всеми этими вещами сразу?

Парадокс абсурда, или невозможных объектов. Из только что рассмотренного парадокса вытекает еще один: предложения, обозначающие противоречивые объекты, имеют смысл. Однако их дессигнация при этом совершенно не выполнима; нет у них и сигнификации, которая определяла бы саму возможность такого выполнения. Эти объекты существуют без значения, то есть они абсурдны. Тем не менее они имеют смысл, и нельзя смешивать два понятия — абсурд и нонсенс. Дело в том, что невозможные объекты — квадратный круг, материя без протяженности, *perpetuum mobile*, гора без долины — это объекты «без родины», они вне бытия, но они имеют четкое и определенное положение в этом вне: они из «сверх-бытия» — чистые, идеальные события, не реализуемые в состоянии вещей. Этот парадокс следует называть парадоксом Мейнонга, который сумел извлечь отсюда красивые и замечательные эффекты. Если мы различаем два вида бытия — бытие реального как материю дессигнаций и бытие возможного как форму сигнификаций, то мы должны добавить еще и сверх-бытие, определяющее минимум общего в реальном, возможном *и невозможном*. Ибо принцип противоречия приложим к возможному и реальному, но *не к* невозможному: невозможные сущности — это сверх-существующее, сведенное к минимуму и, как таковое, упорно утверждающее себя в предложении.

Шестая серия: сериация

Парадокс неопределенного регресса — источник всех остальных парадоксов. Такой регресс с необходимостью имеет сериальную форму: каждое обозначающее имя обладает смыслом, который должен быть обозначен другим именем: $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \rightarrow n_4$... Если рассматривать только эту последовательность имен, то их серия представляет собой синтез однородного, причем каждое имя отличается от предыдущего лишь своим рангом, степенью или типом: фактически — согласно теории «типов» — каждое имя, обозначающее смысл предшествующего имени, обладает более высоким рангом как по отношению к предшествующему имени, так и по отношению к тому, что это последнее обозначает. Но если вместо простой последовательности имен обратить внимание на то, что чередуется в этой последовательности, то мы увидим, что каждое имя сначала берется с точки зрения того обозначения, которое оно осуществляет, а затем — того смысла, который оно выражает, поскольку именно этот смысл служит в качестве дессигнанта для другого имени. Заслуга Кэрролла как раз и заключается в прояснении такого различия в природе [имен]. На сей раз перед нами синтез разнородного, или, скорее, *сериальная форма необходимым образом реализуется в одновременности по крайней мере двух серий.* Любая уникальная серия, чьи однородные термины различаются только по типу и степени, необходимым образом разворачивается в две разнородные серии, каждая из которых в свою очередь образована из терминов одного и того же типа и степени, хотя эти термины по природе своей отличаются от терминов другой серии (конечно же, они могут отличаться и по степени). Таким образом, сериальная форма является, по существу, мультисериальной. Аналогично обстоит дело и в математике, когда серия, построенная в окрестности одной точки, значима только в связи с другой серией, построенной вокруг другой точки, причем вторая серия либо сходится с пер-

вой, либо расходится с ней. Алиса — это история *орального регресса*; но «регресс» должен быть понят прежде всего в логическом смысле, в смысле синтеза имен; а однородная форма такого синтеза разворачивает две разнородные серии оральности: есть — говорить, поглощаемые вещи — выражаемый смысл. Таким образом, именно сама сериальная форма отсылает нас к описанным только что парадоксам дуальности и вынуждает обратиться к ним снова, но уже с этой новой точки зрения.

Фактически, такие две разнородные серии могут быть заданы разными способами. Можно рассматривать серию событий и серию вещей, где эти события осуществляются или не осуществляются; или серию обозначающих предложений и серию обозначаемых вещей; или серию глаголов и серию прилагательных и существительных; или серию выражений и смысла и серию дессигнаций и дессигнантов. Подобные вариации не столь уж важны, ибо они предоставляют только степени свободы в организации разнородных серий: та же дуальность, как мы видели, имеет место *вовне* — между событиями и состояниями вещей; на *поверхности* — между предложениями и обозначаемыми объектами; и *внутри* предложения — между выражениями и дессигнациями. Важно то, что мы можем сконструировать обе серии в рамках явно однородной формы: тогда мы рассмотрим две серии вещей или состояний вещей; или две серии событий; или две серии предложений или дессигнаций; или две серии смыслов или выражений. Значит ли это, что конструирование серий произвольно?

Закон, управляющий двумя одновременными сериями, гласит, что последние никогда не равны. Одна представляет *означающее*, другая — *означаемое*. Но для нас эти два термина обладают некоторыми особенностями. Мы называем «означающим» любой знак, несущий в себе какой-либо аспект смысла; с другой стороны, «означаемое» — это то, что служит в качестве коррелята такого аспекта смысла, то есть то, что определяется в относительной дуальности с этим аспектом. Таким образом, означаемое никогда не является смыслом как таковым. Строго говоря, означаемое — это понятие; а в

более широком толковании означаемое — это любая вещь, которая может быть определена благодаря тому различию, какое тот или иной аспект смысла устанавливает с этой вещью. Таким образом, означающее — это прежде всего событие, понятое как идеальный логический атрибут состояния вещей, а означаемое — состояние вещей вместе со своими свойствами и реальными отношениями. Далее, означающим является также и все предложение, поскольку оно содержит в себе измерения дессигнации, манифестации и сигнификации в строгом смысле слова; а означаемое — независимый термин, соответствующий указанным измерениям, то есть понятие, а также обозначаемая вещь и манифестируемый субъект. Наконец, означающее — единственное измерение выражения, фактически обладающее привилегией не быть соотнесенным с независимым термином, ибо смысл как выраженное не существует вне выражения; а означаемое теперь выступает как дессигнация, манифестация и даже сигнификация в строгом смысле слова, то есть означаемое — это предложение, поскольку смысл, или выражаемое, отличается от него. Однако когда мы расширяем сериальный метод, рассматривая две серии событий, две серии вещей, две серии предложений или две серии выражений, то их однородность лишь кажущаяся: одна из серий всегда играет роль означающего, другая же — означаемого, даже если эти роли взаимозаменяются, когда мы меняем точку зрения.

Жак Лакан выявил существование двух подобных серий в одной из новелл Эдгара По. Первая серия: король, который не замечает компрометирующего письма, полученного его женой; королева, хладнокровно прячущая письмо самым разумным способом, оставляя его на виду; министр, понимающий все происходящее и завладевающий письмом. Вторая серия: полиция, проводящая безуспешный обыск в апартаментах министра; министр, решивший оставить письмо на виду, чтобы таким образом спрятать его понадежней; Дюпен, понимающий все и возвращающий письмо[1]. Ясно, что различия между се-

[1] См.: *Lacan J.* Ecrits, éd. du Seuil. Paris, 1966. «Le Séminaire sur la Lettre volée».

риями могут быть более или менее значительными — очень большие у одних авторов и совсем малые у тех, кто вносит едва заметные, но весьма существенные вариации. Очевидно также, что связь серий, соединяющая означающие серии с означаемыми и означаемые с означающими, может быть обеспечена весьма просто: посредством продолжения истории, сходства ситуаций или тождества персонажей. Но все это несущественно. Напротив, существенное проявляется тогда, когда малые *или* большие различия начинают преобладать над сходствами и становятся первостепенными, то есть когда две совершенно разные истории развиваются одновременно или когда персонажи обладают неустойчивым, слабо выраженным тождеством.

Нетрудно указать авторов, умевших создавать образцовые в формальном отношении сериальные техники. Джойс обеспечивает связь между означающей серией *Блум* и означаемой серией *Улисс*, прибегая к разнообразию таких форм, как археология способов повествования, система соответствий между числами, необычное применение эзотерических слов, метод вопроса и ответа, а также вводя поток сознания как множество путей движения мысли (кэрролловское *doudle thinking*?*). Раймон Руссель основывал коммуникацию серий на фонематической связи («les bandes du vieuxe *p*illard»**, «les bandes du vieuxe *b*illard»*** = b/p), а различие между ними заполнял занимательной историей, где означающая серия *p* связана с означаемой серией *b*: загадочная суть рассказа подчеркивается этим общим приемом еще и потому, что означаемая серия может остаться скрытой[2]. Роб-Грийе основывал свои серии описаний состояний вещей и строгих дессигнаций на малых различиях, выстраивая последние вокруг тем, которые, при всем их постоянстве, тем не менее претерпевают едва заметные видоизменения и смещения в каж-

* двойное думание (*англ.*).
** банды старого грабителя (*фр.*).
*** борта старого бильярда (*фр.*).
[2] См.: Michel Foucault, Raymond Roussel. Paris: Gallimard, 1963. Ch. 2 (в частности, о сериях см. p. 78 sq.).

дой серии. Пьер Клоссовски опирается на *собственное имя* Роберта, но не для того, чтобы обозначить персонаж или манифестировать его тождественность, а напротив, чтобы выразить «первичную интенсивность», распределить различие и достигнуть разведения двух серий: первой — означающей, — отсылающей к «мужу, который способен представить собственную жену удивляющейся лишь тогда, когда она сама позволяет себе удивляться»; и второй — означаемой, — отсылающей к жене, «обуреваемой разными прожектами, дабы убедить себя в собственной свободе, тогда как эти прожекты лишь подтверждают мнение о ней ее супруга»[3]. Витольд Гомбрович устанавливает в качестве означающей *серию* повешенных животных (но означающую что?), а в качестве означаемой серию женских ртов (но что здесь означаемое?), каждая из этих серий развивает систему знаков, иногда на основе избытка, иногда — недостатка, и коммуницирует с другой серией посредством странных, докучно мешающих объектов и эзотерических слов, произносимых Леоном[4].

Итак, данные три характеристики позволяют уточнить связь и распределение серий в целом. Прежде всего термины каждой серии находятся в непрерывном смещении в отношении терминов другой серии (таково, к примеру, положение министра в двух сериях По). Между ними имеется существенное несовпадение. Такое несовпадение или смещение отнюдь не какая-то маскировка, обманчиво скрывающая сходство серий под слоем нововведенных вторичных вариаций. Напротив, подобное соотносительное смещение является как раз изначальной вариацией, без которой ни одна серия не открывалась бы в другую, не устанавливалась бы раздвоением и не отсылала бы к другой серии благодаря этой вариации. Следовательно, существует двойное скольжение одной серии над и под другой — скольжение, в котором обе серии утверждаются в бесконечном неравновесии по отношению друг к другу. Во-вторых, такое

[3] *Klossowski P.* Les Lois de l'hospitalité. Paris: Gallimard, 1965. Avertissement. P. 7.

[4] См.: *Gombrowicz W.* Cosmos. Denoel. New York, 1966.

неравновесие само должно быть ориентировано: одна из двух серий — а именно та, которая определяется как означающая, — представляет собой избыток по отношению к другой; всегда есть неявный избыток означающего. Наконец, самый важный пункт, обеспечивающий соотносительное смещение двух серий и избыток одной серии над другой, — это очень специфическая и парадоксальная инстанция, которая не поддается сведению ни к какому-либо термину серий, ни к какому-либо отношению между этими терминами. Например: *письмо* в комментарии Лакана к новелле Эдгара По. Другой пример, когда Лакан, комментируя фрейдовский случай Человека-Волка, вводит существование серий в бессознательном — означаемую отцовскую серию и означающую сыновью серию, выявляя в обеих сериях особую роль специфического элемента: *долга*[5]. В *Поминках по Финнегану* вновь письмо заставляет коммуницировать все серии мира в некоем хаосекосмосе. У Роб-Грийе серии дессигнации тем более строги и строго описательны, чем больше они сходятся к выражению неопределенных или слишком известных объектов, таких как резинка, шнурок или укус насекомого. Согласно Клоссовски, имя Роберта выражает «интенсивность» — точнее, различие в интенсивности, — прежде чем обозначать или манифестировать «каких-либо» персонажей.

Каковы же характеристики этой парадоксальной инстанции? Она непрестанно циркулирует по обеим сериям и тем самым обеспечивает их коммуникацию. Это двуликая инстанция, в равной степени представленная как в означающей, так и в означаемой сериях. Она — зеркало. Она сразу — вещь и слово, имя и объект, смысл и дессигнант, выражение и дессигнация, и так далее. Следовательно, это она обеспечивает схождение двух пробегаемых ею серий, но при условии, что сама же вынуждает серии все время расходиться. Ее свойство — всегда быть смещенной в отношении самой себя. Если

[5] См. текст Лакана, существенный для сериального метода, но не перепечатанный в Ecrits: Le Mythe individuel du névrosé. C.D.U. Paris, 1953.

термины каждой серии смещены по *отношению друг к другу,* то как раз потому, что они несут в себе *абсолютное* место, но такое абсолютное место всегда определяется отстоянием терминов от того элемента, который не перестает смещаться — в двух сериях — *по отношению к самому себе.* Нужно сказать, что эта парадоксальная инстанция никогда не бывает там, где мы ее ищем, и наоборот, мы никогда не находим ее там, где она есть. Как говорит Лакан, *ей недостает своего места*[6]. Кроме того, ей недостает еще и самотождественности, самоподобия, саморавновесия и самопроисхождения. Поэтому мы не будем говорить о двух сериях, оживляемых этой инстанцией, будто одна из них является исходной, а другая производной, хотя, конечно, они могут быть и исходной, и производной в отношении друг друга. К тому же они могут быть последовательны. Но зато эти серии строго одновременны в отношении той инстанции, где они коммуницируют. Они одновременны, никогда не будучи равны, поскольку у такой инстанции две стороны, из которых одна всегда испытывает нехватку в другой. Следовательно, эта инстанция должна присутствовать в качестве избытка в одной серии, которую она задает как означающую, и в качестве недостатка — в другой, которую она задает как означаемую: разрозненная на пары, расщепленная по природе, незавершенная по отношению к самой себе. Ее избыток всегда отсылает к ее собственному недостатку, и наоборот. Но и эти определения все еще относительны. Ибо то, что, с одной стороны, представляет собой избыток, не является ли оно, кроме того, чрезвычайно подвижным *пустым местом* — с другой? А то, чего недостает с другой стороны, не является ли оно стремительным объектом, *пассажиром без места,* всегда сверхштатным и всегда перемещающимся?

Поистине, нет более странного элемента, чем эта двуликая вещь с двумя неравными и неровными «половинами». Мы словно участвуем в какой-то игре, состоящей в комбинировании пустой клетки и непрерывно пе-

[6] Ecrits. P. 25. Описанный нами здесь парадокс по праву может быть назван парадоксом Лакана. Влияние Кэрролла часто проявляется в работах Лакана.

ремещаемой фишки. Или, скорее, это похоже на лавку Овцы, где Алиса обнаруживает взаимодополнительность «пустой полки» и «яркой вещицы, которая всегда оказывается на полку выше», — иначе говоря, ту самую взаимодополнительность места без пассажира и пассажира без места. «И вот что странно (oddest*: самое разрозненное и самое разъединенное): стоило Алисе подойти к какой-нибудь полке и посмотреть на нее повнимательнее, как она тут же пустела, хотя соседние полки прямо ломились от всякого товара». «Как текучи здесь вещи», — жалобно скажет Алиса, с минуту погонявшись за «какой-то яркой вещицей. То ли это была кукла, то ли — рабочая шкатулка, но в руки она никак не давалась. Стоило Алисе потянуться к ней, как она перелетала на полку выше... "Полезу за ней до самой верхней полки. Не улетит же она сквозь потолок!" Но из этой затеи ничего не вышло: вещица преспокойно вылетела себе сквозь потолок! Можно было подумать, что она всю жизнь только этим и занималась».

* самое странное (*англ.*).

Седьмая серия: эзотерические слова

Льюис Кэрролл — исследователь и основатель серийного метода в литературе. Мы находим у него несколько приемов серийных развитий. *Во-первых, мы обнаруживаем две серии событий с едва заметными внутренними различиями, которые регулируются странным объектом*. Так, в *Сильвии и Бруно* несчастный случай с молодым велосипедистом перемещается из одной серии в другую (глава 23). Конечно, эти серии последовательны по отношению друг к другу, но одновременны по отношению к странному объекту — в данном случае по отношению к часам с восемью стрелками и пружиной, вращающейся в обратную сторону, которые никогда не следуют за временем, наоборот, время следует за ними. Часы заставляют события возвращаться двумя путями: либо посредством умопомешательства, обращающего вспять их последовательный порядок, либо посредством легких вариаций согласно стоическому предопределению. Молодой велосипедист, налетевший на кассу в первой серии, остается невредим. Но когда стрелки часов возвращаются в начальное положение, он снова лежит раненый на тележке, везущей его в больницу: как если бы часы умели предотвратить несчастный случай, то есть временное осуществление события, а не само Событие как таковое — то есть не результат, не рану как вечную истину... То же происходит и во второй части *Сильвии и Бруно* (глава 2). Здесь мы находим эпизод, который, хотя и с небольшими отличиями, воспроизводит сцену из первой части (смена местоположения старичка, задаваемая «кошельком» — странным объектом, не совпадающим с самим собой, поскольку героиня вынуждена бежать с фантастической скоростью, чтобы вернуть кошелек старичку).

Во-вторых, в произведениях Кэрролла мы находим две серии событий, где крупные и при этом все нарастающие внутренние различия регулируются предложениями или же, по крайней мере, шумами и звукоподра-

жаниями. Таков закон зеркала. Вот как описывает его Кэрролл: «...то, что могло быть видимо из старой комнаты, было совсем неинтересным... но все остальное было настолько иным, насколько возможно». Серии снареальности в *Сильвии и Бруно* построены по этому закону расхождения — удвоения персонажей от одной серии к другой и их переудвоения в каждой серии. В предисловии ко второй части Кэрролл дает подробную таблицу состояний — как человеческих, так и сказочных, — обеспечивающих соответствие обеих серий в каждом фрагменте книги. Переход от одной серии к другой, коммуникация между сериями обеспечиваются, как правило, либо посредством предложения, начинающегося в одной серии и заканчивающегося в другой, либо благодаря звукоподражанию, шуму, присутствующему в обеих сериях. (Не понятно, почему у лучших комментаторов Кэрролла — прежде всего французских — так много оговорок и пустяковой критики в адрес *Сильвии и Бруно* — шедевра, в котором по сравнению с *Алисой* и *Зазеркальем* появляется целый ряд совершенно новых техник.)

В-третьих, мы находим две серии предложений (или, точнее, одну серию предложений и одну серию «поглощений», или одну серию чистых выражений и одну серию дессигнаций), которые характеризуются *большим несходством и регулируются эзотерическим словом.* Но прежде всего надо усвоить, что эзотерические слова Кэрролла относятся к совершенно разным типам. Первый тип довольствуется тем, что сжимает слоговые элементы одного или нескольких следующих друг за другом предложений: так, в *Сильвии и Бруно* (глава 1) слово «*вашкорство*» [«*y'reince*»] заменяет словосочетание *Ваше королевское Высочество* [«*Your royal Highness*»]. Цель такого сокращения в выделении глобального смысла всего предложения с тем, чтобы именовать последнее одним-единственным слогом — «Непроизносимым монослогом», как говорит Кэрролл. Другие приемы встречаются уже у Рабле и Свифта: например, слоговое удлинение за счет добавления согласных или просто изъятие гласного звука, когда сохраняются только согласные (как если бы последние были

пригодны именно для того, чтобы выражать смысл, а гласные служили бы лишь элементами дессигнации), и так далее[1]. Во всяком случае, эзотерические слова первого типа создают связность, некий синтез последовательности, налагаемый на одну-единственную серию.

Однако эзотерические слова, характерные для самого Кэрролла, относятся к совершенно иному типу. Они относятся к синтезам сосуществования и нацелены на то, чтобы обеспечить конъюнкцию двух серий разнородных предложений или измерений предложения (в общем-то, это одно и то же, так как всегда можно составить предложения одной серии так, что они будут воплощать одно измерение). Мы видели, что лучшим примером такого случая является слово Снарк: оно циркулирует в двух сериях оральности — поглощении и семиологичности — или в двух измерениях — обозначающем и выразительном. *Сильвия и Бруно* дает и другие примеры: Флисс, плод без вкуса, или Аззигумский Пудинг. Такое множество имен легко объяснить: ни одно из них не является циркулирующим словом как таковым; скорее, это имена, только обозначающие данное слово («как слово называется»). У циркулирующего слова как такового иная природа: в принципе это пустое место, пустая полка, белое слово. Сам Кэрролл иногда советовал застенчивым людям оставлять в письмах некоторые слова белыми. Следовательно, подобное слово «называется» именами, указывающими на исчезновение и смещение: Снарк невидим, Флисс — почти звукоподражание для чего-то исчезающего. Или иначе, такое слово наделяется совершенно неопределимыми именами: aliquid, это, то, вещица, уловка или этот... как его бишь (например, *это* в Мышиной истории или *вещица* в лавке Овцы). Наконец, такое слово вообще не имеет имени; точнее, его называет рефрен песни, проходящий через все ее куплеты и вынуждающий их коммуницировать. Или, как в песне Садовника, слово именуется заключительной фразой каждого куплета, которая и осуществляет коммуникацию между двумя родами предпосылок.

[1] По поводу этих приемов см. классификацию Эмиля Пона в Œuvres Свифта (Paris: Pléiade, 1965. P. 9–12).

В-четвертых, мы находим крайне разветвленные серии, регулируемые словами-бумажниками и, если необходимо, задаваемые с помощью эзотерических слов предыдущего типа. Фактически, такие слова-бумажники сами выступают как эзотерические слова нового типа: прежде всего они определяются тем, что сокращают несколько слов и сворачивают в себе несколько смыслов («злопасный» = злой + опасный). Проблема, однако, заключается в том, чтобы знать, когда слова-бумажники необходимы. Ведь слово-бумажник всегда можно подобрать, а при желании за таковое можно принять почти любое эзотерическое слово. На деле же употребление слова-бумажника оправдано лишь тогда, когда оно выполняет специфическую функцию эзотерического слова, которое оно, как считается, обозначает. Так, например, эзотерическое слово с простой функцией сокращения слов внутри единичной серии (*вашсочство*) словом-бумажником не является. Другим примером может служить знаменитый *Бармаглот*, где множество слов, обозначающих фантастическую зоологию, не образует с необходимостью слов-бумажников: например, *toves* [*шарьки*] (хорьки–ящерицы–штопоры), *mimsy* [*мюмзики*] (хрупкие–маленькие), *raths* [*зелюки*] (зеленые свиньи)* и глагол *outgribe* [*пырялись*] (прыгать–нырять–вертеться)[2]. И последний пример: следует отметить, что эзотерическое слово, выступающее посредником двух разнородных серий, тоже не обязательно является словом-бумажником: только что мы видели, что с функцией дуального опо-

* В русском переводе, которому мы следуем, это слово-бумажник звучит как «зеленые индюки», но ради дальнейшей связности текста мы переводим его как «зеленые свиньи», хотя это несколько расходится с версией Бармаглота, предложенной Орловской и Димуровой. — *Примеч. пер.*

[2] И Анри Паризо, и Жак Бруни предложили два отличных [французских] перевода Jabberwocky. Перевод Паризо приводится в его книге Льюис Кэрролл. Перевод Бруни вместе с комментариями слов из стихотворения можно найти в Cahiers du Sud, 1948, n° 287. Оба автора приводят также версии этого стихотворения на разных языках. Мы используем термины, которые иногда заимствуются у Парисо, иногда у Бруни. Перевод первого куплета, сделанный Антонином Арто, будет рассмотрен позже, поскольку этот выдающийся текст затрагивает проблемы, отношения к Кэрроллу не имеющие.

средования вполне справляются и такие слова, как Флисс, вещица, это...

Тем не менее слова-бумажники *могут* появиться уже и на этих уровнях. Снарк [Snark] — это слово-бумажник, обозначающее только фантастическое составное животное: *shark* + *snake*, акула + змея. Но это все-таки вторичное, вспомогательное слово-бумажник, поскольку его содержание как таковое не совпадает с его функциями в качестве эзотерического слова. По содержанию оно указывает на составное животное, по функции же — коннотирует две разнородные серии, только одна из которых касается животного, пусть даже составного, а другая — бестелесного смысла. Следовательно, это слово выполняет свою функцию отнюдь не в качестве «бумажника». С другой стороны, Jabberwacky [Бармаглот], конечно же, фантастическое животное, но, одновременно, и слово-бумажник, содержание которого на этот раз совпадает с его функцией. Кэрролл уверяет, что это слово сформировано из *wooer* или *wocor*, что означает «потомок» или «плод», и *jabber*, что выражает возбужденный или долгий спор*. Таким образом, именно в качестве слова-бумажника Бармаглот коннотирует две серии, аналогичные сериям «Снарка»: серию съедобных и поддающихся обозначению объектов животного или растительного происхождения и серию, в которой идет вербальное размножение и которая касается выражаемых смыслов. Конечно, бывают случаи, когда такие две серии могут коннотироваться иначе, и тогда нет ни повода, ни нужды прибегать к словам-бумажникам. Следовательно, определение слова-бумажника как сокращения нескольких слов и объединения нескольких смыслов является лишь номинальным.

Комментируя первое четверостишие Бармаглота, Шалтай-Болтай приводит в качестве примеров слова-бумажники: *slithy* («хливкие» = хлипкие-ловкие), *mimsy*

* «...Удалось установить, что англосаксонское слово "wocer"или "wocor" означает "потомок" или "плод". Принимая обычное значение слова "jabber" ("возбужденный или долгий спор"), получим в результате "плод долгого и возбужденного спора"» (цит. по: *Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. М.: Наука, 1991. С. 127). — *Примеч. пер.*

(«мюмзики» = хрупкие-маленькие)... Здесь наши трудности возрастают. Ясно, что в каждом таком случае имеется несколько сокращаемых слов и смыслов; но эти элементы легко организуются в одну серию с тем, чтобы составить глобальный смысл. Поэтому остается непонятным, как отделить слово-бумажник от простого сокращения или от синтеза коннективной последовательности. Конечно, можно ввести и вторую серию; как пояснял сам Кэрролл, возможности интерпретации бесконечны. Например, можно свести Бармаглота к схеме песни Садовника, где есть две серии — серия поддающихся обозначению объектов (съедобных животных) и серия объектов, несущих смысл (символических или функциональных существ типа «банковский служащий», «марка», «дилижанс» и даже «действие железной дороги», как в Снарке). Значит, с одной стороны, можно интерпретировать конец первого куплета как означающее одной части, в стиле Шалтая-Болтая: зеленые свиньи (*ruths* [*зелюки*]), далеко от дома (*mome* = *from home* [*мова*]), прыгать–нырять–вертеться (*outgrabe* [*пырятьсяся*]), а также и как означающее другой части: пошлины по льготному тарифу (*rath* = *rate* + *rather* [*зелюки*]) вдали от пункта назначения были слишком высоки (*outgrabe* [*пырялись*]). Но тогда не ясно, какая же интерпретация предпочтительнее и чем слова-бумажники отличаются от конъюнктивных синтезов сосуществования или от любых эзотерических слов, обеспечивающих координацию двух или более разнородных серий.

Решение этой проблемы Кэрролл дал в предисловии к *Охоте на Снарка*. «Полагая, что Пистоль произносит хорошо известные слова ("Кто король? Говори, голодранец, или умри!"), Справедливый Шеллоу, конечно, почувствовал, что это должен быть *либо* Вильям, *либо* Ричард, но он не мог решить кто. К тому же он не мог сказать сначала одно имя, потом другое. Нельзя ли как-то объединить их? Это лучше, чем умереть. И он с трудом выдохнул: "Рильям!"» Таким образом, по-видимому, слово-бумажник основано на строгом дизъюнктивном синтезе. Минуя особые случаи, мы открываем общий за-

кон слова-бумажника, согласно которому мы всякий раз извлекаем из такого слова скрытую дизъюнкцию. Так, для слова «злопасный» (злой + опасный): «Если вы склонны хоть чуть-чуть к “злой”, то вы скажете “злой-опасный”, если же хоть на волосок вы склоняетесь к “опасный”, вы скажете “опасный-злой”. Но если вы обладаете редчайшим даром — совершенно сбалансированным разумом, — то вы скажете “злопасный”». Итак, необходимая дизъюнкция — не между злым и опасным, ибо каждый из них может быть тем и другим сразу. Скорее, дизъюнкция присутствует между злой-и-опасный, с одной стороны, и опасный-и-злой — с другой. В этом смысле функция слова-бумажника всегда состоит в ветвлении той серии, в которую оно вставлено. Вот почему оно никогда не существует в одиночестве: оно намекает на другие слова-бумажники, предшествующие ему или следующие за ним и указывающие, что любая серия в принципе раздвоена и способна к дальнейшему раздвоению. Как хорошо сказал М. Бютор: «Каждое из этих слов может действовать как переключатель, и мы можем двигаться от одного слова к другому множеством путей. А отсюда — идея книги, повествующей не просто одну историю, а целый океан историй»[3]. Итак, теперь мы можем ответить на поставленный в начале вопрос: лишь тогда, когда эзотерическое слово задействовано не только ради коннотирования или координирования двух разнородных серий, а ради введения в них дизъюнкции, тогда слово-бумажник необходимо и оправданно; то есть в этом случае эзотерическое слово само «называется», обозначается словом-бумажником. И вообще, эзотерическое слово сразу отсылает к пустому месту и к пассажиру без места. Итак, в произведениях Кэрролла нужно различать три типа эзотерических слов: *сокращающие слова,* которые обеспечивают синтез последовательности в одной серии и соотнесены со слоговыми элементами предложения или последовательности предложений, чтобы выделить их составной смысл («коннекция»); *циркулирующие слова,* благодаря

[3] *Butor M.* Introduction aux fragments de «Finnegans Wake». Paris: Gallimard, 1962. P. 12.

которым осуществляется синтез сосуществования и координации между двумя разнородными сериями и которые непосредственно несут на себе соответствующий смысл этих серий («конъюнкция»); и *дизъюнктивные слова*, или слова-бумажники, благодаря которым происходит бесконечное разветвление сосуществующих серий и которые соотносятся одновременно со словами и со смыслом, со слоговыми и с семиологическими элементами («дизъюнкция»). Именно функция разветвления или дизъюнктивный синтез дают подлинное определение слову-бумажнику.

Восьмая серия: структура

Леви-Строс указывает на парадокс, аналогичный парадоксу Лакана, придав ему форму антиномии: даны две серии — одна означающая, а другая означаемая; первая представляет избыток, вторая — недостаток, причем посредством таких избытка и недостатка серии взаимно соотносятся в вечном нарушении равновесия и непрестанном смещении. Как говорит герой *Космоса,* всегда чересчур много означающих знаков. Дело в том, что изначальное означающее принадлежит порядку языка; ибо каким бы образом язык ни был дан, элементы языка должны обретаться все вместе, все сразу, поскольку они не существуют независимо от их возможных дифференциальных связей. Но означаемое вообще принадлежит к порядку познаваемого, а познавание подчиняется закону поступательного движения, перехода с уровня на уровень, — *уровни над уровнями.* И какого бы уровня охвата целого ни достигало знание, оно остается лишь приближением к виртуальной тотальности языка и языковой деятельности. Означающая серия организует предварительную тотальность, тогда как означаемое упорядочивает производные целостности. «Мир означал задолго до того, как мы начинаем познавать то, что он означает... Человек — с тех пор, как появился в этом мире, — получил в свое распоряжение всю полноту означающего, коим он отгорожен от означаемого, причем о последнем можно что-либо узнать только в этом качестве. Между означающим и означаемым всегда остается несоответствие»[1].

Этот парадокс можно назвать парадоксом Робинзона. Ясно, что на своем необитаемом острове Робинзон мог воссоздать аналог общественной жизни, только подчинив себя — сразу и всем — взаимосвязанным правилам и законам, пусть даже их не к чему было применять. Напротив, завоевание природы идет поступатель-

[1] *Lévi-Strauss C.* Introduction à Sociologie et Anthropologie de Marcel Mauss. Paris, 1950. P. 48–49.

но, отдельными этапами, шаг за шагом. Любое общество, каким бы оно ни было, обладает всеми своими правилами сразу — юридическими, религиозными, политическими, экономическими, правилами любви и труда, деторождения и брака, рабства и свободы, жизни и смерти, тогда как завоевание природы, без которого общество не может существовать, развивается постепенно — от одного источника энергии к другому, от одного объекта к другому. Вот почему *закон* обладает силой еще до того, как известен объект его приложения, и даже при том, что этот объект, возможно, никогда не будет в точности познан. Именно такое неравновесие делает возможными революции; и дело вовсе не в том, что революции вызываются техническим прогрессом, но их возможность определена этим зазором между двумя сериями — зазором, требующим перестройки экономического и политического целого в зависимости от положения дел в тех или иных областях технического прогресса. Следовательно, есть две ошибки, которые, по сути, представляют собой одно и то же: ошибка реформизма или технократии, нацеленных на последовательную и частичную реорганизацию социальных отношений согласно ритму технических достижений; и ошибка тоталитаризма, стремящегося подчинить тотальному охвату все, что вообще поддается означиванию и познанию, согласно ритму того социального целого, что существует на данный момент. Вот почему технократ — естественный друг диктатора: компьютеры и диктатура, но революционное живет в зазоре, отделяющем технический прогресс от социального целого и вписывающем сюда свою мечту о перманентной революции. А значит, эта мечта и есть само действие, сама реальность; это реальная угроза всякому установившемуся порядку, она принимает за осуществимое наяву все то, о чем грезит.

Вернемся к парадоксу Леви-Строса: даны две серии — означающая и означаемая; имеется естественный избыток означающей серии и естественный недостаток означаемой серии. При этом обязательно есть «*плавающее означающее*, которое порабощает любую конечную мысль, но также открывает путь для любого искусства,

поэзии, мифологических и эстетических изобретений» — и хотелось бы добавить: это же сулит любые революции. А с другой стороны, имеется некий вид *утопленного означаемого*, которое хотя и задается означающим, «но при этом не познается», не определяется и не реализуется. Именно так Леви-Строс предлагает интерпретировать слова: «ерунда» или «как его, бишь», «нечто», aliquid, а также знаменитое *мана* (или, опять же, *это*). Ценность, «лишенная сама по себе смысла и, следовательно, способная принять на себя любой смысл, то есть ценность, чья уникальная функция заключается в заполнении зазора между означающим и означаемым», «символическая ценность нуля, то есть знака, помечающего необходимость символического содержания, дополнительного к тому содержанию, что уже наполняет означаемое, но которое при том может принять какое угодно значение, лишь бы последнее находилось в доступном резерве...». Одновременно надо понять, что эти две серии маркированы — одна посредством недостатка, другая посредством избытка — и что обе эти характеристики могут меняться местами без того, однако, чтобы между сериями когда-либо установилось равновесие. То, что в избытке в означающей серии, — это буквально пустая клетка, постоянно перемещающееся место без пассажира; то, чего недостает в означаемой серии, — это нечто сверхштатное, не имеющее места, неизвестное, вечный пассажир без места и всегда смещенный. Это одно и то же в двух лицах, но двух неравных лицах, благодаря которым серии коммуницируют, не утрачивая своего различия. В этом и состоит приключение в лавке Овцы, а также история, повествуемая эзотерическими словами.

Итак, мы можем определить некоторые минимальные условия *структуры* вообще. 1. Здесь должны быть по крайней мере две разнородные серии, одна из которых определяется как «означающая», а другая — как «означаемая» (одной серии никогда не достаточно для создания структуры). 2. Каждая из серий составлена из терминов, существующих только благодаря отношениям, каковые они поддерживают друг с другом. Таким

отношениям — или, вернее, их значимости — соответствуют особые события, а именно *сингулярности*, которые можно выделить внутри структуры: совсем как в дифференциальном исчислении, где распределение сингулярных точек соответствует значимости дифференциальных отношений[2]. Например, дифференциальные отношения между фонемами указывают на сингулярности в языке, в «окрестности» которых конституируются звуковые и сигнификативные характеристики языка. Более того, представляется, что сингулярности, относящиеся к одной серии, сложным образом определяют термины другой серии. Как бы то ни было, структура включает в себя два распределения сингулярных точек, соответствующих базовым сериям. Поэтому было бы неточно противопоставлять структуру и событие: структура включает в себя свод идеальных *событий*, то есть всю собственную внутреннюю историю (например, если серия включает в себя «персонажей», то история объединяет все сингулярные точки, соответствующие относительным положениям персонажей между собой в этих двух сериях). 3. Две разнородные серии сходятся к парадоксальному элементу, выступающему в качестве их «различителя». В этом состоит принцип эмиссии сингулярностей. Данный элемент принадлежит не какой-то одной серии, а, скорее, обеим сразу, не переставая циркулировать через них. Также он обладает свойством не совпадать с самим собой, «не обладать собственным местом», не иметь самотождественности, самоподобия и саморавновесия. В одной серии он появляется как избыток, но только при условии, что в то же самое время в другой серии он проявляется как недостаток. Но если он — избыток в одной серии, то только как пустое ме-

[2] Такое сближение с дифференциальным исчислением может показаться неоправданным и излишним. Но что здесь действительно неоправданно, так это совершенно недостаточная интерпретация исчисления. Уже в конце XIX века Вейерштрасс дал окончательную интерпретацию, *упорядоченную* и *статичную*, — очень близкую к математическому структурализму. Тема сингулярностей остается важной частью теории дифференциальных уравнений. Лучшим исследованием истории дифференциального исчисления и его современной структуралистской интерпретацией является работа: *Boyer C.B.* The History of the Calculus and Its Conceptual Development. Dover; New York, 1959.

сто; а если он — недостаток в другой серии, то только как сверхштатная пешка или пассажир без купе. Он разом и слово, и объект: эзотерическое слово и экзотерический объект.

Этот элемент выполняет функцию соединения двух серий — одной с другой, функцию их взаимного отображения друг в друге; он обеспечивает их коммуникацию, сосуществование и ветвление; он выполняет функцию объединения сингулярностей, соответствующих двум сериям, в «истории с узелками» — функцию, обеспечивающую переход от одного распределения сингулярностей к другому, короче, данный элемент осуществляет распределение сингулярных точек; определяет в качестве означающей ту серию, где он появляется как избыток, а в качестве означаемой, соответственно, ту, где он появляется как недостаток; и главное, обеспечивает при этом наделение *смыслом* как означающей, так и означаемой серии. Ибо смысл не смешивается с самой сигнификацией, но является тем, что приписывается, дабы определять означающее и означаемое как таковые. Отсюда можно сделать вывод, что не бывает структуры без серий, без отношений между терминами каждой серии и без сингулярных точек, соответствующих этим отношениям; и, более того, не бывает структуры без пустого места, приводящего все в движение.

Девятая серия: проблематическое

Что же такое идеальное событие? Это — сингулярность. Или, скорее, совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое состояние вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты, точки сгибов и т. д.; узкие места, узлы, очаги и центры; точки плавления, конденсации, кипения и т. д.; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности. Однако такие сингулярности не следует смешивать ни с личностью того, кто выражает себя в дискурсе, ни с индивидуальностью состояния вещей, обозначаемого предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой. Сингулярность пребывает в ином измерении, а не в измерении дессигнации, манифестации или сигнификации. Она существенным образом доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна. Она совершенно безразлична к индивидуальному и коллективному, личному и безличному, частному и общему — и к их противоположностям. Сингулярность *нейтральна*. С другой стороны, она не «нечто обычное»: сингулярная точка противоположна обычному[1].

Мы сказали, что каждой серии структуры соответствует совокупность сингулярностей. И наоборот, каждая сингулярность — источник серий, расширяющихся в направлении, заданном вплоть до окрестности другой сингулярности. Именно в этом смысле в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но и каждая серия сама задается несколькими сходящимися подсериями. Если мы рассмотрим сингулярности, соответствующие двум основным базовым сериям, то уви-

[1] Раньше нам казалось, что смысл как «нейтральное» противоположен сингулярному так же, как и другим модальностям, ибо сингулярность определялась только в отношении денотации и манифестации. Сингулярность определялась как индивидуальное и личное, а не как точечное. Напротив, теперь сингулярность принадлежит нейтральной области.

дим, что в обоих случаях они различаются благодаря своему распределению. От серии к серии какие-то сингулярные точки либо исчезают, либо раздваиваются, либо меняют природу и функцию. В тот момент, когда две серии резонируют и коммуницируют, мы переходим от одного распределения к другому. То есть в тот момент, когда парадоксальная инстанция пробегает по сериям, сингулярности смещаются, перераспределяются, трансформируются одни в другие, они изменяют совокупность. Если сингулярностями выступают вариабельные события, то они коммуницируют в одном и том же Событии, которое без конца перераспределяет их, а их трансформации формируют *историю*. Пеги глубоко понимал, что история и событие неотделимы от таких сингулярных точек: «Существуют критические точки события так же, как у температуры есть критические точки: точки плавления, замерзания, кипения, конденсации, коагуляции и кристаллизации. Внутри события есть даже состояния перенасыщения, которые осаждаются, кристаллизуются и задаются только благодаря введению фрагмента будущего события»[2]. К тому же Пеги изобрел целый язык — патологичнее и эстетичнее которого трудно себе представить — ради того, чтобы рассказать, как сингулярность продолжается в линии обычных точек, а также вновь начинается в другой сингулярности, перераспределяется в другую совокупность (два повтора — плохой и хороший, один — сажает на цепь, другой — вызволяет).

События идеальны. Новалис говорит где-то, что существует два хода событий: один — идеальный, другой — реальный и несовершенный, например, идеальный протестантизм и реальное лютеранство[3]. Однако это различие проходит не между двумя типами событий, а скорее, между событием, по своей природе идеальным, и его пространственно-временным осуществлением в состоянии вещей. Оно между *событием* и *происшествием*. События — это идеальные сингулярности,

[2] *Péguy*. Clio. Paris: Gallimard. P. 269.

[3] См.: *Novalis*. L'Encyclopédie, tr. Maurice de Gandillac, éd. de Minuit. Paris. P. 396.

коммуницирующие в одном и том же Событии; следовательно, они обладают вечной истиной, и их временем никогда не является настоящее, вынуждающее их существовать и происходить; безграничный Эон, Инфинитив, где обитают и упорствуют события. Только события идеальны; и низвержение платонизма означает, прежде всего, замену сущностей на события как потоки сингулярностей. У двойной битвы есть цель — устранить всякое догматическое смешивание события с сущностью, а кроме того, исключить любое эмпирическое смешивание события с происшествием.

Модус события — проблематическое. Нельзя сказать, что существуют проблематические события, но можно говорить, что события имеют дело исключительно лишь с проблемами и определяют их условия. У неоплатоника Прокла есть прекрасные страницы, где противопоставляются теорематическая и проблематическая концепции для геометрии. Прокл определяет проблему посредством событий, призванных воздействовать на логическую материю (сечения, удаления, присоединения и т. д.), тогда как теорема имеет дело со свойствами, дедуцируемыми из сущности[4]. Событие само по себе является проблематическим и проблематизирующим. Действительно, проблема определяется только сингулярными точками, выражающими ее условия. Нельзя сказать, что таким образом проблема решается: напротив, она определяется в качестве проблемы. Например, в теории дифференциальных уравнений существование и распределение сингулярностей относится к проблематическому полю, задаваемому уравнением как таковым. Что касается решения, то оно появляется только вместе с интегральными кривыми и с той формой, какую эти кривые принимают в окрестности сингулярности внутри векторного поля. Так что, по-видимому, у проблемы всегда есть решение, какового она заслуживает согласно условиям, задающим ее в качестве проблемы; и, фактически, сингулярности управляют генезисом решений уравнения. Тем не менее, как отметил Лотман, инстанция-

[4] См.: *Proclus*. Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide, tr. Ver Eecke. Desclée de Brouwer. P. 68 sq.

проблема и инстанция-решение различаются по природе[5] — как идеальное событие и его пространственно-временное осуществление. Значит, нужно покончить с застарелой привычкой мысли, заставляющей нас рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего познания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших подходов, на нашу обреченность ничего не знать наперед — обреченность, исчезающую лишь по мере приобретения соответствующего знания. Даже если решение снимает проблему, она, тем не менее, остается в Идее, связывающей проблему с ее условиями и организующей генезис решения как такового. Без этой Идеи решение не имело бы *смысла*. Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным родом бытия. «Проблематическое» характеризует именно идеальные объективности. Кант, без сомнения, был первым, кто принял проблематическое не как временное сомнение, а как собственный объект Идеи, а значит, как неустранимый горизонт для всего, что происходит и является.

Тогда мы можем по-новому осознать связь математики с человеком: речь не о том, чтобы исчислить или измерить способности человека, но, с одной стороны, речь идет о проблематизации человеческих событий, а с другой — о том, чтобы разобраться, каким образом человеческие события сами являются условиями проблемы. Такой двойной аспект представлен в развлекательной математике Кэрролла. Первый аспект появляется как раз в тексте, озаглавленном «История с узелками»: эта история составлена из *узелков*, которые окружают сингулярности, соответствующие всякий раз некой проблеме; сингулярности воплощаются персонажами, которые перемещаются и перераспределяются от проблемы к проблеме, пока вновь не отыщут друг друга

[5] См.: *Lautman A.* Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques. Paris: Hermann, 1938. 1.2. P. 148–149; et Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques. Paris: Hermann, 1939. P. 13–15. О роли сингулярностей см.: Essai, 2. P. 138–139; et Le Problème du temps. Paris: Hermann, 1946. P. 41–42.

в десятом узелке, пойманные в сеть своих родственных отношений. На место Мышиного *это*, отсылающего либо к поглощаемым объектам, либо к выражаемым смыслам, теперь заступают *данные* [*data*], которые отсылают то к пищеварению, то к тому, что дано, то есть к условиям проблемы. Вторая — более глубокая — попытка предпринята в *Динамике части-цы*: «Можно наблюдать, как две линии прокладывают свой монотонный путь по плоской поверхности. Старшая из двух благодаря долгой практике постигла искусство беспристрастно растягиваться в пределах экстремальных точек — искусство, столь тягостное для молодых и импульсивных линий; но та, что моложе, с девичьей резвостью все время стремилась отклониться и стать гиперболой или какой-нибудь другой романтической и незамкнутой кривой... До сих пор судьба и лежащая под ними поверхность держали их порознь, но долго так не могло продолжаться; какая-то линия пересекла их, да так, что сумма двух внутренних углов стала меньше, чем два прямых угла...»

Не нужно видеть в этом тексте просто аллегорию или дешевый способ антропоморфизации математики — как, впрочем, и в замечательном отрывке из *Сильвии и Бруно*: «Однажды совпадение гуляло с маленьким происшествием, и они встретили объяснение...». Когда Кэрролл рассказывает про параллелограмм, который вздыхает по внешним углам и сетует, что не может быть вписан в круг, или про кривую, страдающую от «сечений и изъятий», коим ее подвергают, то нужно помнить, что психологические и нравственные персонажи тоже созданы из доличных сингулярностей, что их чувства и пафос тоже заданы в окрестности этих сингулярностей, чувствительных критических точек, поворотных пунктов, точек кипения, узелков и очагов (того, что Кэрролл, например, называет *plain anger* или *right anger**). Две линии Кэрролла вызывают две резонирующие серии; и их устремления вызывают распределения сингулярностей, переходящих одна в другую и перераспределяю-

* простой гнев и праведный гнев (*англ.*). — *Примеч. пер.*

щихся в ходе узелковой истории. Как говорил Кэрролл, «гладкая поверхность — это характер речи, где какие две точки ни возьми, оказывается, что говорящий псевдоцеликом разлегся [s'étendre en tout-en-faux] в направлении этих двух точек»[6]. Именно в *Динамике части-цы* Кэрролл намечает теорию серий и теорию степеней и сил частиц, упорядоченных в эти серии (*«LSD, функция большой ценности...»*).

События можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия определены этими событиями. События можно обсуждать только как сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого организуются решения. Вот почему все работы Кэрролла пронизаны целостным методом проблем и решений, устанавливающим научный язык событий и их осуществлений. Итак, если распределения сингулярностей, соответствующие каждой серии, формируют поля проблем, то как тогда охарактеризовать парадоксальный элемент, пробегающий по этим сериям, заставляющий их резонировать, коммуницировать и разветвляться, — элемент, управляющий всеми повторениями, превращениями и перераспределениями? Сам этот элемент следует определять как место вопроса. *Проблема* задается *сингулярными точками,* соответствующими сериям, но *вопрос* определяется некой *случайной точкой,* соответствующей пустому месту или подвижному элементу. Метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю; каждая комбинация и каждое распределение — это событие; но парадоксальная инстанция — это событие, в котором коммуницируют и распределяются все события, Уникальное событие, где все другие события являются его фрагментами и частями. Позже Джойс сможет придать смысл методу вопросов и ответов, дублирующему метод проблем — Выпытывание, которое обосновывает Проблематиче-

[6] Словосочетанием «псевдо-разлегся» [s'étendre en faux] мы попытались перевести английский глагол to lie. (Французское слово faux означает «ложный, неверный, фальшивый»; s'étendre — «тянуться, растягиваться, простираться». Английский же глагол to lie имеет два разных основных значения — лгать и лежать. — *Примеч. пер.*)

ское. Вопрос разворачивается в проблемах, а проблемы сворачиваются в неком фундаментальном вопросе. И так же как решения не отменяют проблем, а, напротив, обнаруживают в них присущие им условия, без которых проблемы не имели бы смысла, — так и ответы вовсе не отменяют и даже не нейтрализуют вопрос, упорно сохраняющийся во всех ответах. Следовательно, существует некий аспект, благодаря которому проблемы остаются без решения, а вопрос без ответа: именно в этом смысле проблема и вопрос сами обозначают идеальные объективности и обладают своим собственным бытием — *минимумом бытия* (например, «загадки без разгадки» в *Алисе*). Мы уже увидели, как эзотерические слова по существу связываются с проблемой и вопросом. С одной стороны, слова-бумажники неотделимы от проблемы, которая разворачивается в разветвленные серии и которая вовсе не выражает субъективного сомнения, а, напротив, выражает объективное равновесие разума, помещенного прямо в горизонт того, что случается или является: Ричард или Вильям? злой-опасный или опасный-злой? В обоих случаях распределение сингулярностей налицо. С другой стороны, белые слова или, точнее, слова, обозначающие белое слово, неотделимы от вопроса, сворачивающегося и перемещающегося по сериям; вопрос связан с тем самым элементом, которого никогда нет на своем месте, который не походит на себя самого, несамотождественен и потому является объектом фундаментального вопроса, перемещающегося вместе с ним: что такое Снарк? что такое Флисс? что такое Это? Оставаясь рефреном песни, чьи куплеты формируют множество серий, по которым он циркулирует в облике магического слова, чьи все имена, которыми песня «называется», не заполняют пустоты, — эта парадоксальная инстанция обладает именно тем сингулярным бытием, той «объективностью», которая соответствует вопросу как таковому, соответствует ему, никогда не давая никакого ответа.

Десятая серия: идеальная игра

Льюис Кэрролл не только изобретает игры и видоизменяет правила уже известных игр (теннис, крокет), но вводит и некий вид идеальной игры, чей смысл и функцию трудно оценить с первого взгляда: например, бег по кругу в *Алисе*, где каждый начинает, когда вздумается, и останавливается, когда захочет; или крокетный матч, где мячи — ежики, клюшки — розовые фламинго, а свернутые аркой солдаты-ворота непрестанно перемещаются с одного конца игрового поля на другой. У этих игр есть общие черты: в них очень много движения; у них, по-видимому, нет точных правил; они не допускают ни победителей, ни побежденных. Нам незнакомы такие игры, которые, как кажется, противоречат сами себе.

Знакомые нам игры отвечают определенному числу принципов, которые могут стать объектом теории. Эта теория применима равным образом как к играм, основанным на ловкости участников, так и к играм, где все решает случай, хотя природа правил здесь разная. 1. Нужно, чтобы всякий раз набор правил предшествовал началу игры, а в процессе игры — обладал безусловным значением. 2. Данные правила определяют гипотезы, распределяющие шансы, то есть гипотезы проигрыша и выигрыша (что случится, если...). 3. Гипотезы регулируют ход игры в соответствии с множеством бросков, реально или численно отличающихся друг от друга, каждый из которых задает фиксированное распределение, выпадающее в том или ином случае (даже если игра держится на одном броске, то такой бросок будет сочтен удачным только благодаря фиксированному распределению, которое он задаст, а также в силу его численных особенностей). 4. Результаты бросков ранжируются по альтернативе «победа или поражение». Следовательно, для нормальной игры характерны заранее установленные безусловные правила; гипотезы, распределяющие шансы; фиксированные и численно различа-

ющиеся распределения; последовательные результаты. Такие игры частичны в двух отношениях: прежде всего, они характеризуют лишь часть человеческой деятельности, а, кроме того, даже если возвести их в абсолют, то они *удерживают случай лишь в определенных точках,* подразумевая механическое развитие последовательностей или сноровку, понятую как искусство каузальности. Таким образом, они неизбежно — сами имея смешанный характер — отсылают к иному типу деятельности, труда или этики, чьей карикатурой и копией они являются и чьи элементы они объединяют в новый порядок. Будь то рискующий на пари человек Паскаля или играющий в шахматы Бог Лейбница, такая игра явным образом берется в качестве модели именно потому, что за ними неявно стоит другая модель — уже не игра: нравственная модель Хорошего или Наилучшего, экономическая модель причин и эффектов, средств и целей.

Но недостаточно противопоставлять некую «старшую» игру младшей игре человека или божественную игру человеческой игре, нужно вообразить другие принципы — пусть даже ни к чему не приложимые, но благодаря которым игра стала бы чистой игрой. 1. Нет заранее установленных правил, каждый бросок изобретает и применяет свои собственные правила. 2. Вместо распределения шансов среди реально различного числа бросков, совокупность бросков утверждает случай и бесконечно разветвляет его с каждым новым броском. 3. Следовательно, броски реально или численно неотличимы. Но они различаются качественно, хотя и являются качественными формами онтологически одного-единственного броска. Каждый бросок сам есть некая серия, но *по времени значительно меньшая, чем минимум* непрерывного мыслимого времени; и распределение сингулярностей соответствует этому сериальному минимуму[1]. Каждый бросок испускает сингулярные точки — точки на игральных костях. Но вся совокупность бросков заключена в случайной [aléatoire] точке, в уникальном бросании, которое непрестанно перемеща-

[1] Об идее времени значительно меньшем, чем минимум мыслимого времени, см. Приложение II.

ется через все серии *за время значительно большее, чем максимум* непрерывного мыслимого времени. Броски последовательны в отношении друг друга и одновременны по отношению к такой точке, которая всегда меняет правила, координирует и разветвляет соответствующие серии, незаметно вводя случай на всем протяжении каждой серии. Уникальное бросание — это хаос, каждый бросок которого — некий фрагмент. Каждый бросок управляет распределением сингулярностей, созвездием. Но вместо того чтобы делить пространство, замкнутое между фиксированными результатами, соответствующими гипотезам, именно подвижные результаты распределяются в открытом пространстве уникального и неделимого броска: *номадическое,* а не оседлое *распределение,* где каждая система сингулярностей коммуницирует и резонирует с другими, причем другие системы включают данную систему в себя, а она, одновременно, вовлекает их в самый главный бросок. Это уже игра проблем и вопроса, а не категорического и гипотетического.

4. Такая игра — без правил, без победителей и побежденных, без ответственности, игра невинности, бег по кругу, где сноровка и случай больше не различимы, — такая игра, по-видимому, не реальна. Да вряд ли она кого-нибудь развлекла бы. И уж точно, это не игра паскалевского авантюриста или лейбницевского Бога. Какой обман кроется в морализирующем пари Паскаля, какой неверный ход кроется в экономной комбинации Лейбница. Здесь мир уже отнюдь не произведение искусства. Идеальная игра, о которой мы говорим, не может быть сыграна ни человеком, ни Богом. Ее можно помыслить только как нонсенс. Но как раз поэтому она является реальностью самой мысли. Она — бессознательное чистой мысли. Каждая мысль формирует серию во времени, которое меньше, чем минимум сознательно мыслимого непрерывного времени. Каждая мысль вводит распределение сингулярностей. И все эти мысли коммуницируют в одной Долгой мысли, заставляя все формы и фигуры номадического распределения соответствовать ее смещению, незаметно вводя повсюду

случай и разветвляя каждую мысль, соединяя «однажды» с «каждый раз» ради «навсегда». Ибо только для мысли возможно *утверждать весь случай и превращать случай в объект утверждения*. Если попытаться сыграть в эту игру вне мысли, то ничего не случится, а если попытаться получить результат иной, чем произведение искусства, то ничего не получится. Значит, такая игра сохраняется только для мысли и для искусства, там, где она не дает ничего, кроме побед для тех, кто знает, как играть, то есть как утверждать и разветвлять случай, а не разделять последний *ради того, чтобы* властвовать над ним, *чтобы* рисковать, *чтобы* выиграть. Но благодаря такой игре, которая может быть только мысленной и которая не порождает ничего, кроме произведения искусства, мысль и искусство суть реалии, беспокоящие действительность, этику и экономику мира.

В знакомых нам играх случай фиксируется в определенных точках: точках, где независимые каузальные серии встречаются друг с другом, — например, вращение рулетки и бег шарика. Как только встреча произошла, смешавшиеся серии следуют единым путем, они защищены от каких-либо новых влияний. Если игрок вдруг не выдержит и попытается вмешаться в игру, чтобы ускорить или притормозить катящийся шарик, его одернут, прогонят, а сам ход будет аннулирован. А что, собственно, произошло — кроме легкого дуновения случая? Вот как описал Вавилонскую лотерею Х. Борхес: «...если лотерея является интенсификацией случая, периодическим введением хаоса в космос, то есть в миропорядок, не лучше ли, чтобы случай участвовал во всех этапах розыгрыша, а не только в одном? Разве не смехотворно, что случай присуждает кому-либо смерть, а обстоятельства этой смерти — секретность или гласность, срок ожидания в один год или в один час — неподвластны случаю? ...В действительности число *жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие. Невежды предположат, что бесконечные жеребьевки требуют бесконечного времени; на самом деле достаточно того,*

чтобы время поддавалось бесконечному делению, как учит знаменитая задача о состязании с черепахой»[2]. Фундаментальный вопрос, поставленный перед нами этим текстом, состоит в следующем: что же это за время, которому не нужно быть бесконечным, а только «бесконечно делимым»? Это время — Эон. Мы уже видели, что прошлое, настоящее и будущее отнюдь не три части одной временности, скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое: с одной стороны, всегда ограниченное настоящее, измеряющее действие тел как причин и состояние их смесей в глубине (Хронос); с другой — по существу неограниченные прошлое и будущее, собирающие на поверхности бестелесные события в качестве эффектов (Эон). Величие мысли стоиков в том, что они показали одновременно как необходимость таких двух прочтений, так и их взаимоисключаемость. *Иногда* можно сказать, что только настоящее существует, что оно впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию, со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим. Достаточно двигаться в обратном порядке растягивания, чтобы Универсум начался снова и все его моменты настоящего возродились: время настоящего — это, следовательно, всегда ограниченное, но бесконечное время, но бесконечно потому, что оно циклично, потому, что оживляет физическое вечное возвращение как возвращение Того же Самого, а этическую вечную мудрость как мудрость Причины. *Иногда, с другой стороны,* можно сказать, что существуют только прошлое и будущее, что они делят каждое настоящее до бесконечности, каким бы малым оно ни было, вытягивая его вдоль своей пустой линии. Тем самым ясно проявляется взаимодополнительность прошлого и будущего: каждое настоящее делится на

[2] *Борхес Х.Л.* Работы разных лет. М.: Радуга, 1989. С. 75. (Возможно, «конфликт с черепахой» является не только аллюзией на парадокс Зенона, но и на парадоксы Льюиса Кэрролла, которые мы уже рассмотрели и которыми занимается Борхес в других исследованиях. См.: *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. М.: Республика, 1992. С. 28–34.)

прошлое и будущее до бесконечности. Или, точнее, такое время не бесконечно, поскольку оно никогда не возвращается назад к себе, но оно неограниченно, ибо является чистой прямой линией, две крайние точки которой непрестанно отдаляются друг от друга в прошлое и будущее. Нет ли в Эоне лабиринта совершенно иного, чем лабиринт Хроноса, — лабиринта еще более ужасного, управляющего *иным* вечным возвращением и иной этикой (этикой Эффектов)? Вспомним еще раз слова Борхеса: «Я знаю греческий лабиринт, это одна прямая линия... В следующий раз я убью тебя... даю тебе слово, что этот лабиринт сделан из одной прямой линии, он невидим и непрерывен»[3].

В одном случае настоящее — это все, а прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими: одно имеет малую протяженность, другое же сжато и наложено на большую протяженность. В другом случае настоящее — это ничто, чистый математический момент, отвлеченное понятие, выражающее прошлое и будущее, на которые оно разделено. Короче, *есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие*. Есть два времени, одно всегда определенно — оно либо активно, либо пассивно, а другое — вечно Инфинитив, вечно нейтрально. Одно — циклично; оно измеряет движение тел и зависит от материи, ограничивающей и заполняющей его; другое — чистая прямая линия на поверхности, бес-

[3] *Borges*. Fictions. P. 187–188. (В *Истории вечности* Борхес не идет дальше и, по-видимому, понимает лабиринт как круговой и циклический.)

Среди комментаторов стоической мысли именно Виктор Голдшмидт проанализировал сосуществование этих двух концепций времени: одна связана с вариабельными настоящими; другая — с бесконечным подразделением на прошлое и будущее (Le Système stoïcien et l'idée de temps. Paris: Vrin, 1953. P. 36–40). Также он показывает, что у стоиков есть два метода и две моральные позиции. Но вопрос о том, чтобы знать, соответствуют ли эти две позиции рассматриваемым двум временам: согласно комментариям автора кажется, что нет. Более того, вопрос о двух крайне различных вечных возвращениях, которые сами соответствуют этим двум временам, не появляется (по крайней мере, непосредственно) в стоической мысли. Мы еще вернемся к этому пункту.

телесная, безграничная, оно — пустая форма времени, независимая от всякой материи. Среди эзотерических слов *Бармаглота* есть одно, которое вторгается в оба времени: *wabe* [*нава*] («l'alloinde» согласно Паризо). Так, согласно одному смыслу, *wabe* должно быть понято как выведенное из слов *swab* [швабра — *англ.*] или *soak* [намочить — *англ.*] и обозначает газон, размытый дождем, который окружает солнечные часы: это физический и цикличный Хронос живого вариабельного настоящего. Но в другом смысле это аллея, простирающаяся вперед и назад, way-be, «*a long way before, a long way behind*»*: именно бестелесный Эон развернулся, стал автономным, освободившись от собственной материи, ускользая в двух смыслах-направлениях сразу — в прошлое и будущее, здесь, согласно гипотезе из *Сильвии и Бруно,* даже дождь горизонтален. Этот Эон, будучи прямой линией и пустой формой, представляет собой время событий-эффектов. Если настоящее измеряет временное осуществление события, то есть его воплощение в глубине действующих тел и включение в состояние вещей, то событие как таковое — в своей бесстрастности и световодозвуконепроницаемости — не имеет настоящего, а отступает и устремляется вперед в двух смыслах-направлениях сразу, являясь вечным объектом двойного вопрошания: что вот-вот произойдет? что вот-вот произошло? Мучительная сторона чистого события в том, что оно есть нечто, что вот-вот произошло или вот-вот произойдет; но никогда то, что вот сейчас происходит. *X,* являющийся *тем,* что только что произошло, — это тема «новеллы»; а *x,* который всегда вот-вот должно произойти, — это тема «рассказа». Чистое событие — это разом и новелла, и рассказ, но никогда не актуальность. Именно в этом смысле события суть *знаки.*

Стоики иногда говорят, что знаки — это всегда настоящее, знаки присутствующих в настоящем вещей: о том, кого смертельно ранили, нельзя *сказать,* что он был ранен и что он умрет, но можно сказать, что он *по-*

* долгий путь до того, долгий путь позади (*англ.*). — *Примеч. пер.*

лучил ранение [il *est ayant* ete blesse] и что он *вот-вот* умрет [il *es* devant mourir]. Такое настоящее не противоречит Эону: напротив, именно настоящее как отвлеченное понятие подразделяется до бесконечности на то, что только что произошло или вот-вот произойдет, всегда ускользая в этих двух смыслах-направлениях сразу. Другое настоящее — живое настоящее — происходит и осуществляет событие. Но тем не менее событие удерживает вечную истину в Эоне, который вечно разделяет его на только что прошедшее прошлое и на ближайшее будущее, который непрестанно подразделяет событие, отторгая от себя как то, так и другое, никогда не меняя к ним своего отношения. Событие — это когда никто не умирает, а всегда либо только что умер, либо вот-вот умрет в пустом настоящем Эона, то есть в вечности. Описывая, как должно выглядеть убийство в пантомиме — как чистая идеальность, — Малларме говорил: «Здесь движение вперед, там воспоминание, то к будущему, то к прошлому — в ложном облике настоящего. Именно так действует Мим, чья игра — постоянная аллюзия, без битья зеркал»[4]. Каждое событие — это мельчайший отрезок времени, меньше минимума длящегося мыслимого времени, поскольку оно разделяется на только что прошедшее прошлое и наступающее будущее. Но оно же при этом и самый долгий период времени, более долгий, чем максимум длящегося мыслимого времени, ибо его непрестанно дробит Эон, уравнивая со своей безграничной линией. Важно понять: каждое событие в Эоне меньше наимельчайшего разделения в Хроносе; но при этом же оно больше самого большого делителя Хроноса, а именно полного цикла. Бесконечно разделяясь в обоих смыслах-направлениях сразу, каждое событие пробегает весь Эон и становится соразмерным его прямой линии в обоих смыслах-направлениях. Чувствуем ли мы теперь приближение вечного возвращения, никак не связанного больше с циклом; чувствуем ли, что стоим перед входом в лабиринт куда более ужасный, ибо это лабиринт уникальной линии — прямой и

[4] *Mallarmé*. Mimique (Œuvres, Pléiads. Paris: Gallimard. P. 310).

без толщины? Эон — прямая линия, прочерченная случайной точкой; сингулярные точки каждого события распределяются на этой линии, всегда соотносясь со случайной точкой, которая бесконечно дробит их и вынуждает коммуницировать друг с другом и которая распространяет, вытягивает их по всей линии. Каждое событие адекватно всему Эону, каждое событие коммуницирует со всеми другими, а все вместе они формируют одно и то же Событие — событие Эона, где они обладают вечной истиной. В этом тайна события: оно существует на линии Эона, но не заполняет ее. Да и как могло бы бестелесное заполнить бестелесное, или световодозвуконепроницаемое заполнить световодозвуконепроницаемое? Только тела пронизывают друг друга, только Хронос заполняется состояниями вещей и движениями тел, коим он дает меру. Но будучи пустой и развернутой формой времени, Эон делит до бесконечности то, что преследует его, никогда не находя в нем пристанища — Событие всех событий; вот почему единство событий, или эффектов, между собой так резко отличается от единства телесных причин между собой.

Эон — идеальный игрок или игра. Привнесенный и разветвленный случай. Он — уникальный бросок, от которого качественно отличаются все другие броски. Он играет или разыгрывается по крайней мере на двух досках или на рубеже двух досок. Здесь он прочерчивает свою прямую линию, биссектрису. Эон собирает вместе и распределяет по всей своей длине сингулярности, соответствующие обеим доскам. Эти доски, или серии, — как небо и земля, предложения и вещи, выражения и поглощения или, как сказал бы Кэрролл, — таблица умножения и обеденный стол. Эон — именно граница этих двух досок, прямая линия, разделяющая их, но он в то же время и гладкая поверхность, соединяющая их, световодозвуконепроницаемое оконное стекло. *Следовательно,* Эон циркулирует через серии, без конца отражая и разветвляя их, делая из одного и того же события выраженное предложений под одним ликом и атрибут под другим. Это игра Малларме, иначе, «книга»: у такой книги есть свои две доски (первая и последняя страницы

на одном развороте), множество своих внутренних серий, содержащих сингулярности (подвижные, взаимозаменяемые страницы, созвездия-проблемы), своя прямая двусторонняя линия, отражающая и разветвляющая серии («центральная чистота», «равенство перед богом Янусом»), а поверх этой линии — непрестанно перемещающаяся случайная точка, возникающая в виде пустого места на одной стороне и в виде сверхштатного объекта на другой (гимн и драма, или «чуть-чуть священника, чуть-чуть танцовщицы»; и еще: лакированная мебель, сделанная из ящиков, и шляпа без полей как архитектонические элементы книги). В четырех более или менее обработанных фрагментах Книги Малларме встречаются мысли, в чем-то созвучные сериям Кэрролла. Один фрагмент развивает двойные серии: вещи или предложения, есть или говорить, питаться или представляться, съесть приглашенную даму или ответить на приглашение. Во втором фрагменте выделены «твердая и благожелательная нейтральность» слова, нейтральность смысла по отношению к предложению, а также нейтральность порядка, выражаемого по отношению к тому, кто слушает. Следующий фрагмент показывает на примере двух переплетенных женских фигур уникальную линию События, которое, всегда находясь в неравновесии, представляет один из своих ликов как смысл предложений, а другой — как атрибут состояний вещей. И наконец, последний фрагмент показывает случайную точку, пробегающую по линии, — точку *Igitur*, или точку *Броска кости*, на которую дважды указывают и старик, умерший от голода, и ребенок, рожденный из речи, — «ибо смерть от голода дает ему право начать заново...»[5].

[5] Le «Livre» de Mallarmé. Paris: Gallimard, 1978. См. исследование Жака Шерера о структуре «книги», в частности о четырех фрагментах (p. 130–138). Однако не похоже, что Малларме знал Льюиса Кэрролла, несмотря на сходство их произведений, а также на некоторые общие для них проблемы: даже Nursery Rhymes Малларме, где обсуждается Шалтай-Болтай, основан на других источниках.

Одиннадцатая серия: нонсенс

Подведем итог тому, каковы же вкратце характеристики парадоксального элемента, этого *perpetuum mobile* и т. д.: его функция в том, чтобы пробегать разнородные серии и, с одной стороны, координировать их, заставлять резонировать и сходиться, а с другой стороны, размножать их ветвлением и вводить в каждую из них множественные дизъюнкции. Он выступает сразу и как слово = x, и как вещь = x. У него два лика, ибо он принадлежит одновременно двум сериям, которые никогда не бывают в равновесии, не соединяются вместе, не сливаются, так как парадоксальный элемент всегда остается в неравновесии по отношению к самому себе. Для объяснения подобной корреляции и несимметричности мы использовали переменные пары: парадоксальный элемент одновременно является избытком и недостатком, пустым местом и сверхштатным объектом, «плавающим означающим» и утопленным означаемым, эзотерическим словом и экзотерической вещью, белым словом и черным объектом. Вот почему он всегда обозначается двумя способами: «*ибо Снарк был Буджумом, вообразите*». Но не следует воображать, будто Буджум — это страшная разновидность Снарка: отношение рода и вида здесь не подходит, скорее, мы столкнулись с двумя несимметричными половинами некой предельной инстанции. Нечто подобное мы узнаем от Секста Эмпирика: стоики пользовались словом, лишенным смысла, — *Блитури*, — но применяли его в паре с таким коррелятом, как *Скиндапсос*[1]. *Ибо блитури был скиндапсосом, вообразите.* Слово = x в одной серии, но в то же время вещь = x — в другой; возможно (в этом мы убедимся позже), к Эону следует добавить еще третий аспект — действие = x, поскольку серии резонируют, коммуницируют и формируют «историю с узелками».

[1] См.: *Секст Эмпирик.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 176. Блитури — это звукоподражание, уподобленное звучанию лиры; скиндапсос обозначает машину или инструмент.

Снарк — неслыханное имя, но это также и невидимый монстр. Он отсылает к потрясающему действию — к охоте, в результате которой охотник рассеивается и утрачивает самотождественность. Бармаглот — это неслыханное имя, фантастическое чудовище, но также и объект потрясающего действия — великого убийства.

Прежде всего, белое слово обозначается любыми эзотерическими словами (это, вещь, Снарк и т. д.); функция белого слова, или эзотерических слов первой степени, состоит в том, чтобы координировать две неоднородные серии. Далее, эзотерические слова, кроме того, могут обозначаться словами-бумажниками, словами второй степени, чья функция — разветвлять серии. Двум степеням соответствуют две разные фигуры. *Первая фигура.* Парадоксальный элемент является сразу и словом, и вещью. Другими словами, и белое слово, обозначающее парадоксальный элемент, и эзотерическое слово, обозначающее белое слово, исполняют функцию выражения вещи. Такое слово обозначает именно то, что оно выражает, и выражает то, что обозначает. Оно выражает свое обозначаемое и обозначает собственный смысл. Оно одновременно и говорит о чем-то, и высказывает смысл того, о чем говорит: оно высказывает свой собственный смысл. А это совершенно ненормально. Ведь мы знаем, что нормальный закон для всех имен, наделенных смыслом, состоит именно в том, что их смысл может быть обозначен, только другим именем ($n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3$...). Имя же, высказывающее свой собственный смысл, может быть только *нонсенсом* (N_n). Нонсенс обладает тем же свойством, что и слово «нонсенс», а слово «нонсенс» — тем же свойством, что и слова, не имеющие смысла, то есть условные слова, используемые нами для обозначения нонсенса. *Вторая фигура.* Слово-бумажник само является принципом альтернативы, два термина которой оно формирует (злопасный = злой-и-опасный или опасный-и-злой). Каждая виртуальная часть такого слова обозначает смысл другой части или выражает другую часть, которая в свою очередь обозначает первую. В рамках одной и той же формы все слово целиком высказывает свой собственный смысл и поэто-

му является нонсенсом. В самом деле, ведь второй нормальный закон имен, наделенных смыслом, состоит в том, что их смысл не может задавать альтернативу, в которую они сами бы входили. Таким образом, у нонсенса две фигуры: одна соответствует регрессивным синтезам, другая — дизъюнктивным синтезам.

Могут возразить: все это ни о чем не говорит. То, что нонсенс высказывает собственный смысл, лишь пустая игра слов, ведь у него по определению нет смысла. Но такое возражение неосновательно. Пустословием была бы фраза, что нонсенс имеет смысл, а именно тот, что у него нет никакого смысла. Но это вовсе не наша гипотеза. Наоборот, когда мы допускаем, что нонсенс высказывает свой собственный смысл, мы хотим указать на то специфическое отношение, которое существует между смыслом и нонсенсом и которое не копирует отношение между истиной и ложью, то есть его не следует понимать просто как отношение взаимоисключения. В этом на самом деле и состоит наиболее общая проблема логики смысла: зачем тогда совершать восхождение от области истины к области смысла, если бы все дело заключалось только в том, чтобы отыскать между смыслом и нонсенсом отношение, аналогичное тому, что существует между истиной и ложью? Мы уже видели, сколь бесплодно восхождение от обусловленного к условию с тем только, чтобы помыслить условие в образе обусловленного как простую форму возможности. Условие не может иметь со своим отрицанием тот же тип связи, какой обусловленное имеет со своим отрицанием. Логика смысла необходимым образом состоит в том, чтобы утверждать между смыслом и нонсенсом изначальный тип внутренней связи, некий способ их соприсутствия, на который мы сейчас можем лишь намекнуть, рассматривая нонсенс как слово, высказывающее свой собственный смысл.

Парадоксальный элемент — это нонсенс, взятый в двух приведенных выше фигурах. Но нормальные законы не обязательно противостоят этим двум фигурам. Наоборот, данные фигуры подчиняют нормальные, наделенные смыслом слова этим законам, не приложимым к са-

мим фигурам: всякое нормальное имя имеет смысл, который обозначается другим именем и который должен задавать дизъюнкции, заполненные другими именами. Поскольку наделенные смыслом имена подчиняются нормальным законам, они обретают *определения сигнификации* [*détermination de signification*]. Определение сигнификации не то же самое, что закон, но первое вытекает из последнего: оно связывает имена, то есть слова и предложения, с понятиями, свойствами и классами. Значит, когда регрессивный закон утверждает, что смысл имени должен обозначаться другим именем, то с точки зрения сигнификации имена, обладающие разными степенями, отсылают к классам и свойствам разных «типов»: каждое свойство должно относиться к более высокому типу, чем свойства и индивиды, которых оно касается, а каждый класс должен быть более высокого типа, чем объекты, которые он содержит; следовательно, множество не может содержать ни самого себя в качестве элемента, ни элементы разных типов. Точно так же, согласно дизъюнктивному закону, определение сигнификации высказывает, что свойство или термин, положенные в основу классификации, не могут принадлежать какой-либо группе, входящей в данную классификацию: элемент не может быть ни частью подмножеств, которые он определяет, ни частью множества, чье существование он предполагает. Таким образом, двум фигурам нонсенса соответствуют две формы абсурда, определяемые как «лишенные сигнификации» и приводящие к *парадоксам*: множество, включающее самого себя в качестве элемента; элемент, раскалывающий предполагаемое им множество — множества всех множеств, полковой брадобрей. Итак, абсурд выступает то как смешение формальных уровней в регрессивном синтезе, то как порочный круг в дизъюнктивном синтезе[2]. Определение сигнификации

[2] Это различие соответствует, согласно Расселу, обеим формам нонсенса. По поводу этих двух форм см.: *Crabay F.* Le Formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens. Paris, 1957. Расселовское различие является, по-видимому, более предпочтительным, чем очень общее различие, предложенное Гуссерлем в *Логических исследованиях*, между «нонсенсом» и «контрсмыслом», которое вдохновляет Кайре в *Epiménide le menteur* (*Hermann*. P. 9 sq.).

интересно тем, что оно порождает принципы непротиворечия и исключенного третьего, а не предполагает последние уже данными; парадоксы сами вызывают генезис противоречия и включение в предложения, лишенные значения. Возможно, следует более внимательно присмотреться с этой точки зрения к концепциям стоиков по поводу связи предложений. Ибо, когда стоики проявляют столь большой интерес к гипотетическим предложениям типа «если день, то светло» или «если у женщины молоко, то она родила», то комментаторы, разумеется, вправе напомнить нам, что речь здесь идет не о связи физических следствий, не о причинности в современном смысле слова, но они, возможно, ошибаются, усматривая здесь простое логическое следование, основанное на принципе тождества. Стоики исчисляли члены гипотетического предложения: мы можем рассматривать «быть днем» или «быть родившей» как означающее свойств более высокого типа, чем те, которыми они управляют («светло», «иметь молоко»). Связь между предложениями не сводится ни к аналитическому тождеству, ни к эмпирическому синтезу; скорее, она принадлежит области сигнификации — причем так, что противоречие рождается не из отношения между термином и его противоположностью, а в отношении противоположности термина с *другим* термином. Происходит превращение гипотетического в конъюнктивное, и предложение «если день, то светло» заключает в себе невозможность того, чтобы был день и не было света: возможно, это так потому, что «быть днем» вынуждено быть элементом того множества, которое предполагается этим свойством, и при этом принадлежать одной из групп, классифицируемых на его основе.

Как и определение сигнификации, нонсенс обеспечивает *дар смысла*. Но делает это совсем по-другому. Ибо с точки зрения смысла регрессивный закон больше не связывает имена разных степеней с классами или свойствами, а распределяет их в разнородных сериях событий. Несомненно, эти серии определены: одна как означающая, другая как означаемая, но распределение смысла в каждой из них совершенно независимо от точ-

ного отношения сигнификации. Вот почему, как мы видели, лишенный сигнификации термин тем не менее имеет смысл, а сам смысл и событие независимы от любых модальностей, влияющих на классы и свойства, они нейтральны по отношению ко всем этим характеристикам. Событие по самой своей природе отличается от свойств и классов. То, что имеет смысл, имеет также и сигнификацию, но последнюю — на иных основаниях, чем смысл. Значит, смысл неотделим от нового вида парадоксов, которые отмечают присутствие нонсенса в смысле, — так же, как предыдущие парадоксы отмечали присутствие нонсенса внутри сигнификации. На этот раз мы столкнулись с парадоксами бесконечного деления, с одной стороны, а с другой — с парадоксами распределения сингулярностей. Внутри серий каждый термин имеет смысл только благодаря своему положению относительно всех других терминов; но такое относительное положение само зависит от абсолютного положения каждого термина в зависимости от инстанции = x, определяемой как нонсенс и непрестанно циркулирующей через серии. Смысл действительно *производится* этой циркуляцией — в качестве смысла, отсылающего как к означающему, так и к означаемому. Короче, смысл — это всегда *эффект*. Эффект не только в каузальном смысле, но также эффект в смысле «оптического эффекта», «звукового эффекта», или, еще точнее, эффекта поверхностного, эффекта позиционного и эффекта языка. Такой эффект — вовсе не видимость или иллюзия; он — продукт, разворачивающийся на поверхности и распространяющийся по всей ее протяженности, строго соприсутствующий со своей причиной, соразмерный ей и определяющий эту причину как имманентную, неотделимую от своих эффектов, чистое *nihil* [ничто — *лат.*] или x, внешний самим эффектам. Такие эффекты, такой продукт обычно обозначаются собственными или единичными именами. Собственное имя может полностью рассматриваться как знак только в той мере, в какой оно отсылает к эффекту такого рода: так, физика говорит об «эффекте Кельвина», «эффекте Зеебека», «эффекте Зеемана» и так далее, а

медицина обозначает болезни именами врачей, которым удалось описать симптомы этих болезней. Следуя этому пути, открытие смысла как бестелесного эффекта, всегда производимого циркуляцией элемента = x в сериях терминов, должно быть названо «эффектом Хрисиппа» или «эффектом Кэрролла».

У авторов, еще недавно причисляемых к структуралистам, нет, возможно, ничего общего, кроме этого существенного пункта: смысл рассматривается вовсе не как явление, а как поверхностный и позиционный эффект, производимый циркуляцией пустого места по сериям данной структуры (место мертвеца, место короля, слепое пятно, плавающее означающее, нулевая ценность, закулисная часть сцены, отсутствующая причина и так далее). Структурализм (сознательно или нет) заново открывает стоицизм и кэрролловское воодушевление. Структура — это фактически машина по производству бестелесного смысла (*скиндапсос*). Но когда структурализм на свой манер показывает, что смысл производится нонсенсом и своим бесконечным перемещением, что он порождается относительным расположением элементов, которые сами по себе не являются «означающими», нам не следует усматривать в этом сближение с тем, что называется философией абсурда: Кэрролл — да, Камю — нет. Ибо для философии абсурда нонсенс есть то, что противоположно смыслу, будучи в простом отношении с последним; так что абсурд всегда определяется некой нехваткой смысла, неким его отсутствием (этого недостаточно...). Напротив, с точки зрения структуры смысла всегда слишком много: это избыток, производимый и сверхпроизводимый нонсенсом как нехваткой самого себя. Якобсон определяет нулевую фонему, не имеющую фонетически определенной значимости, через ее противоположность к *отсутствию фонемы*, а не к фонеме самой по себе. Точно так же у нонсенса нет какого-то особого смысла, но он противоположен отсутствию смысла, а не самому смыслу, который он производит в избытке, между ним и его продуктом никогда не бывает простого отношения исключения, к которому некоторые хо-

тели бы их свести[3]. Нонсенс — это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл. Вот что следует понимать под *нонсенсом*.

В конечном счете значение структурализма для философии и для мысли в целом измеряется тем, что он смещает границы. После того как понятие смысла приняло эстафету у потерпевших неудачу сущностей на понятие смысла, философский водораздел, по-видимому, должен пройти между теми, кто связал смысл с новой трансценденцией, с новым воплощением Бога и преображенными небесами, — и теми, кто обнаружил смысл в человеке и его безднах, во вновь открытой глубине и подземелье. Новые теологи туманных небес (небес Кенигсберга) и новые гуманисты пещер вышли на сцену от имени Бога-человека и Человека-бога как тайны смысла. Их порой трудно отличить друг от друга. Но если что сегодня и препятствует такому различению, так это прежде всего наша усталость от бесконечного выяснения, кто кого везет: то ли осел человека, то ли человек осла и себя самого. Более того, возникает впечатление, что на смысл наложился некий чистый контрсмысл; ибо всюду — и на небесах, и под землей — смысл представлен как Принцип, Сокровищница, Резерв, Начало. В качестве небесного Принципа он, говорят, основательно забыт и завуалирован, а в качестве подземного принципа — от него совершенно отказались и упоминают с отчуждением. Но за забытьем и вуалью мы призваны усмотреть и восстановить смысл либо в Боге, который не был как следует понят, либо в человеке, глубины которого еще далеко не исследованы. Приятно, что сегодня снова звучит: смысл — это вовсе не принцип и не начало, это продукт. Смысл — не то, что можно открыть, восстановить и переработать; он — то, что производится новой машинерией. Он принадлежит не высоте или глубине, а скорее, поверхностному эффекту; он неотделим от поверхности, которая и есть его собственное из-

[3] См. замечания Леви-Строса по поводу «нулевой фонемы» во «Введении к работе Марселя Мосса» (*Mauss M.* Sociologie et anthropologie. P. 50).

мерение. Это вовсе не значит, что смыслу недостает высоты и глубины, скорее, именно высоте и глубине недостает поверхности, недостает смысла, и они обладают им только благодаря «эффекту», предполагающему смысл. Мы больше не спрашиваем себя, следует ли «изначальный смысл» религии искать в Боге, которого предал человек, или же в человеке, отчужденном в образе Бога. Так, например, мы не ищем в Ницше проповедника перемен или выхода за какие-то пределы. Если и существует автор, для которого смерть Бога или полное падение аскетического идеала не имеют значения, раз за ними стоят фальшивая глубина человеческого, дурная вера и озлобленность, — так это Ницше: он следует своему открытию в иных местах — в афоризмах и стихах, где не говорят ни человек, ни Бог; в машинах по производству смысла, в разметке поверхностей, закладывая основу эффективной идеальной игры. И Фрейд нам важен не столько как исследователь человеческой глубины и изначального смысла, сколько как удивительный первооткрыватель машинерии бессознательного, посредством которой смысл всегда производится в зависимости от нонсенса[4]. И как можно не чувствовать, что наша свобода и наша эффективность нашли свое место не в божественном универсуме и не в человеческой личности, а в этих сингулярностях, которые больше, чем мы сами, божественнее, чем сами боги, раз они оживляют конкретные стихи и афоризмы, перманентную революцию и частное действие? Что бюрократического в этих фантастических машинах — людях и стихах? Достаточно того, что мы немного расслабились, что мы можем

[4] На страницах, которые перекликаются с основными тезисами Луи Альтюссера, Ж.-П. Озиер предлагает различать между теми, для кого смысл должен открываться в более или менее утраченном истоке (неважно, божественном или человеческом, онтологическом или антропологическом), и теми, для кого сам исток является неким видом нонсенса, для кого смысл всегда производится как эпистемологический эффект поверхности. Применяя этот критерий к Марксу и Фрейду, Озиер утверждает, что проблема интерпретации является вовсе не проблемой движения от «производного» к «изначальному», а состоит в понимании производства смысла в двух сериях: смысл — это всегда «эффект»; см. предисловие к «Сущности христианства» Фейербаха (Paris: Maspero, 1968), особенно с. 15–19.

быть на поверхности, что мы растянули свою кожу подобно барабану для того, чтобы началась «большая политика». Пустое место — ни для человека, ни для Бога; сингулярности — ни общие, ни индивидуальные, ни личные, ни универсальные; все это пробегается циркуляциями, эхом и событиями, которые производят больше смысла, больше свободы и больше эффективности, чем когда-либо мечтал человек или когда-либо было постижимо для Бога. Задача сегодняшнего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные и безличные сингулярности заставить говорить, — короче, чтобы производить смысл.

Двенадцатая серия: парадокс

От парадоксов не избавиться, сказав, что они более уместны в произведениях Кэрролла, чем в *Principia Mathematica*. Что хорошо для Кэрролла, то хорошо и для логики. От парадоксов не избавиться, сказав, что полкового брадобрея не существует, так же как не существует ненормального множества. Ибо, напротив, парадоксы внутренне присущи языку, и вся проблема в том, чтобы знать, может ли язык функционировать, не принимая во внимание упорство таких сущностей. Нельзя даже сказать, что парадоксы придают мысли ложный образ, неправдоподобный и ненужно усложненный. Надо быть уж слишком «простым» самому, чтобы считать мысль простым, самоочевидным актом, не причастным к игре всех сил бессознательного и всех сил нонсенса в бессознательном. Парадоксы увлекательны лишь тогда, когда инициируют мысль; но они ничуть не увлекательны, если рассматривать их как «Мучение мысли», обнаруживая то, о чем можно только помыслить, что можно только высказать, вопреки тому, что оно фактически и невыразимо, и немыслимо — ментальная Пустота, Эон. Наконец, мы не можем ни сослаться на противоречивый характер этих сомнительных сущностей, ни отрицать, что в полку может быть свой брадобрей, и так далее. Сила парадоксов не в том, что они противоречивы, а в том, что они позволяют нам присутствовать при генезисе противоречия. Принцип противоречия применим к реальному и возможному, но не применим к невозможному, из которого он выводится, то есть к парадоксам, или, точнее, к тому, что представлено парадоксами.

Парадоксы сигнификации — это по существу парадоксы *ненормального множества* (которое включается в себя как элемент или же включает элементы разных типов), а также парадоксы *мятежного элемента* (который является частью множества, чье существование он предполагает, и принадлежит двум подмножествам, которые он определяет). Парадоксы смысла — по суще-

ству парадоксы *деления до бесконечности* (всегда будущее-прошлое и никогда настоящее), а также парадоксы *номадического распределения* (распределение в открытом, а не в закрытом пространстве). Но в любом случае последние характеризуются движением в обоих смыслах-направлениях сразу, а также тем, что делают самотождественность невозможной, причем иногда они подчеркивают первый из этих эффектов, иногда — второй: в этом и состоит двойное приключение Алисы — умопомешательство и потеря имени. Дело в том, что парадокс противостоит *доксе,* обоим аспектам доксы, а именно — здравому смыслу и общему смыслу. Здравый смысл высказывается в одном направлении: он — единственно возможный смысл, он выражает требование такого порядка, согласно которому необходимо избрать одно направление и придерживаться его. Такое направление легко определить — оно ведет от более дифференцированного к менее дифференцированному, от вещей к огню. Стрела времени ориентирована по этому направлению, так как более дифференцированное по необходимости выступает как прошлое, поскольку определяет происхождение индивидуальной системы, тогда как менее дифференцированное выступает как будущее и цель. Такой порядок времени — от прошлого к будущему — соотнесен с настоящим, то есть с определенной фазой времени, выбранной внутри рассматриваемой индивидуальной системы. Следовательно, здравый смысл наделен всеми условиями для выполнения своей сущностной функции — предвидения: ясно, что предвидение было бы невозможно в ином направлении, то есть если двигаться от менее дифференцированного к более дифференцированному — например, если бы температуры, сначала неразличимые, начали бы вдруг отличаться друг от друга. Вот почему здравый смысл может столь основательно встретиться в термодинамике. Хотя по своим истокам здравый смысл отсылает к куда более высоким моделям. Здравый смысл существенным образом распределителен; «с одной стороны, с другой стороны» — вот его формула, но выполняемое им распределение осуществляется при условии, что различие

полагается с самого начала и включается в направленное движение, призванное, как считают, подавить, уравнять, аннулировать и компенсировать это различие. В этом и состоит подлинный смысл фраз: от вещей к первичному огню или от миров (индивидуальных систем) к Богу. Такое подразумеваемое здравым смыслом распределение можно определить именно как фиксированное, или оседлое, распределение. Сущность здравого смысла — отдаться сингулярности *для того, чтобы* растянуть ее по всей линии обычных и регулярных точек, которые зависят от сингулярности, но в то же время отклоняют и ослабляют ее. В целом здравый смысл — нечто пережигающее и пищеварительное. Здравый смысл агрикультурен, неотделим от аграрных проблем, от огораживаний и от жизни среднего класса, разные части которого, как считают, уравновешивают и регулируют друг друга. Паровая машина и домашний скот, свойства и классы — вот живительные источники здравого смысла: это не просто факты, возникающие в ту или иную эпоху, это вечные архетипы; сказанное — не просто метафора; здесь увязаны воедино все смыслы терминов «свойства» и «классы». Итак, системные характеристики здравого смысла следующие: утверждение единственного направления; определение его как идущего от более дифференцированного к менее дифференцированному, от сингулярного к регулярному и от замечательного к обыкновенному; соответствующая ориентация стрелы времени — от прошлого к будущему; направляющая роль настоящего в этой ориентации; возможность предвидения на этой основе; оседлый тип распределения, вобравший все предыдущие характеристики.

Здравый смысл играет главную роль в определении сигнификации. Но он не играет никакой роли в даровании смысла; дело в том, что здравый смысл всегда приходит вторым, а выполняемое им оседлое распределение предполагает иное распределение; точно так же огораживание предполагает прежде всего наличие свободного, открытого и неограниченного пространства — ту сторону возвышенности или холма, например. Итак,

достаточно ли сказать, что парадокс следует в ином направлении, чем направление здравого смысла, и что он движется от менее дифференцированного к более дифференцированному лишь по капризу, ради развлечения прихотливого ума? Из уже известных примеров становится ясно, что если температура вдруг начинает самопроизвольно дифференцироваться, а вязкая среда — наращивать скорость своего движения, то ни о каком «предвидении» речи больше идти не может. Но почему нет? Вовсе не потому, что с вещами все обстояло бы тогда в каком-то ином смысле. Иной смысл тоже тогда оставался бы единственно возможным смыслом. Здравый смысл не ограничивается определением какой-то особой направленности для единственно возможного смысла. Другой смысл — вот он был бы уже единственно возможным смыслом. Итак, здравый смысл не довольствуется тем, чтобы задавать особое направление единственно возможного смысла, он, прежде всего, определяет принцип единственно возможного смысла вообще, рискуя показать, что такой принцип, будучи однажды принятым, вынуждает нас выбирать, скорее, такое-то направление, а не иное. Следовательно, мощь парадокса вовсе не в том, чтобы следовать в другом направлении, а в том, чтобы показать, что смысл всегда берется в обоих смыслах сразу, что он следует двум направлениям одновременно. Противоположностью здравого смысла выступает не другой смысл; другой смысл — это разве что развлечение ума, его забавный почин. Но парадокс как мука обнаруживает, что нельзя разделить два направления, что единственно возможный смысл не может быть установлен — ни единственно возможный смысл для серьезной мысли и для работы, ни обратный смысл для отдыха и несерьезных игр. Если бы вязкая среда вдруг начала самоускоряться, то это выбило бы почву из-под ног всего остального, причем в каком-то непредсказуемом смысле. «Каким путем, каким путем?» — спрашивает Алиса. Вопрос остается без ответа, ибо смысл характеризуется как раз тем, что у него нет какого-либо направления или «здравого смысла» и что он всегда расходится в двух направлениях сразу —

в бесконечно делимое и растянутое прошлое-будущее. Физик Больцман объяснял, что движение стрелы времени от прошлого к будущему происходит только в индивидуальных мирах или системах и только по отношению к настоящему, заданному внутри таких систем; «значит, для Вселенной в целом невозможно различить эти два направления времени, и то же самое относится к пространству, не существует ни выше, ни ниже» (то есть нет ни высоты, ни глубины)[1]. Здесь мы вновь обнаруживаем противоположность между Эоном и Хроносом. Хронос — это настоящее, которое только одно и существует и которое превращает прошлое и будущее в два своих ориентированных измерения так, что мы всегда движемся от прошлого к будущему, но лишь в той мере, в какой моменты настоящего следуют друг за другом внутри частных миров или частных систем. Эон — это прошлое-будущее в бесконечном делении абстрактного момента, которое непрестанно разлагается в обоих смыслах-направлениях сразу, всегда уклоняясь от настоящего. Ибо никакое настоящее не может быть зафиксировано в Универсуме, понятом как система всех систем или ненормальное множество. Линия Эона противостоит ориентированной линии настоящего, «регулирующей» в индивидуальной системе каждую сингулярную точку, которую она вбирает. Линия Эона перескакивает от одной доиндивидуальной сингулярности к другой и всех их восстанавливает — каждую в каждой. Она возобновляет все системы, следуя фигурам номадического распределения, где каждое событие одновременно и уже в прошлом, и еще в будущем, и больше, и меньше сразу, всегда день до и день после — внутри разделения, заставляющего их коммуницировать между собой.

В случае общего смысла, «смысл» говорит уже не о направлении, а об органе. Мы называем его «общим» потому, что это орган, функция, способность идентификации, которая сообщает о каком-либо разнообразии в форме Того же Самого. Общий смысл отождест-

[1] *Больцман Л.* Лекции по теории газа. Bercley: Calif, 1964.

вляет и опознает так же, как здравый смысл предвидит. Субъективно общий смысл подчиняет различные способности души или дифференцированные органы тела некоему единству, способному сказать Я: именно одно и то же Я ощущает, воображает, вспоминает, знает, и так далее; и одно и то же Я дышит, спит, гуляет и ест... Язык кажется невозможным без такого субъекта, который выражает и манифестирует себя в нем, проговаривает то, что делает. Объективно общий смысл связывает данное разнообразие и соотносит его с единством особой формы объекта или с индивидуализированной формой мира: я вижу, обоняю, пробую на вкус или касаюсь именно одного и того же объекта; я воспринимаю, воображаю и вспоминаю тот же самый объект... и я дышу, гуляю, просыпаюсь и засыпаю в одном и том же мире, так же, как я двигаюсь от одного объекта к другому именно по законам детерминированной системы. И еще, язык, как кажется, невозможен вне тех тождеств, которые он обозначает. Взаимодополнительность этих усилий здравого смысла и общего смысла очевидна. Здравый смысл не мог бы фиксировать никакого начала, конца и направления, он не мог бы распределить никакого разнообразия, если бы только не был способен выходить за собственные пределы навстречу некой инстанции, способной соотнести это разнообразие с формой тождества субъекта, с формой неизменного постоянства объекта или мира, которое, как предполагается, налицо от начала и до конца. И наоборот, эта форма тождества внутри общего смысла оставалась бы пустой, если бы она не выступала навстречу инстанции, способной задавать ее с помощью того или иного разнообразия, которое начинается здесь, а заканчивается там, тянется столько, сколько считается нужным, дабы уравнять свои части. Нужно, чтобы качество сразу было установлено, измерено, правильно приписано и идентифицировано. Именно в такой взаимодополнительности здравого смысла и общего смысла запечатлен альянс между Я, миром и Богом — Богом как предельным исходом направлений и верховным принципом тождеств. Следовательно, парадокс — это пересмотр

одновременно и здравого смысла, и общего смысла: с одной стороны, парадокс выступает в облике сразу двух смыслов — умопомешательства и непредсказуемого; с другой стороны, он проявляется как нонсенс утраченного тождества и неузнаваемого. Алиса всегда движется в двух смыслах-направлениях сразу: страна чудес (*Wonderland*) находится на всегда разделенном двойном направлении. Кроме того, Алиса утрачивает тождество, будь то ее собственная самотождественность или же тождество вещей и мира: в *Сильвии и Бруно* страна фей (*Fairyland*) противопоставляется Общему месту (*Common-place*). Алиса подвергается всем испытаниям на общий смысл и терпит в них неудачу: испытанию на осознание себя в качестве органа — «Ты... кто... такая?»; испытанию на восприятие объекта как проверку на узнавание — деревья, лишенные всякой тождественности; испытанию на память в виде заучивания наизусть — «Все не так, от самого начала и до самого конца»; испытанию сном на единство мира, где любая индивидуальная система уничтожается в пользу универсума, в котором каждый всегда является элементом чьего-то сна, — «Тебя бы вообще тогда не было! Ты просто снишься ему во сне». Как могла бы Алиса сохранить общий смысл, когда она уже утратила здравый смысл? Как бы то ни было, язык никоим образом не возможен без субъекта, выражающего и манифестирующего себя в нем, без объекта дессигнации, без классов и свойств, которые означаются в соответствии с фиксированным порядком.

Однако именно здесь происходит дарование смысла — в области, предшествующей всякому здравому смыслу и всякому общему смыслу. Ибо здесь, в муках парадокса, язык достигает своей наивысшей мощи. За пределами здравого смысла дуальности Кэрролла представляют сразу два смысла-направления умопомешательства. Прежде всего, рассмотрим Шляпного Болванщика и Мартовского Зайца из *Алисы*: каждый из них живет в своем направлении, но эти два направления нераздельны. Каждое направление переходит в другое в точке, где оба обнаруживаются друг в друге. Чтобы сой-

ти с ума, нужны двое, с ума сходят всегда на пару. Шляпный Болванщик и Мартовский Заяц сошли с ума вдвоем в тот день, когда «убили время», то есть когда они перешли меру, уничтожили паузы и остановки, связывающие качество с чем-то фиксированным. Они убили настоящее, которое оживает между ними лишь в образе спящей Мыши-Сони — их постоянного компаньона-мученика — и которое, будучи бесконечно дробимым на прошлое и будущее, существует теперь лишь в абстрактном моменте — во время чаепития. В итоге они без конца меняют местоположения, всегда опаздывают или приходят слишком рано — в обоих направлениях сразу, — но никогда вовремя. На другой стороне зеркала Болванщик и Заяц появляются снова в роли посыльных: один уходит, другой возвращается, один ищет, другой находит — и все это на двух одновременных направлениях Эона. Труляля и Трулюлю тоже подтверждают неразличимость двух направлений и бесконечное деление двух смыслов на каждом направлении раздваивающегося пути, который указывает на их дом. Но если эти парочки считают невозможным положить какой-либо предел становлению, как-нибудь зафиксировать устойчивые свойства, а значит, не находят применения здравому смыслу, то Шалтай-Болтай — другое дело, это святая простота, Учитель слов, Даритель смысла, разрушающий опыт общего смысла, распределяющий различия так, что ни фиксированные качества, ни измеряемое время не применимы к поддающемуся отождествлению и опознаванию объекту: ему — чьи талия и шея, галстук и пояс неразличимы — недостает общего смысла так же, как ему недостает четко различимых органов. Он уникальным образом сделан из подвижных и «обескураживающих» сингулярностей. Шалтай-Болтай не узнает Алису, ибо ему кажется, что каждая из сингулярностей Алисы растворена в цельном обычном органе (глаз, нос, рот) и составляет часть Общего места слишком правильного лица, организованного так же, как и весь мир. В сингулярности парадоксов ничто не начинается и ничто не кончается, все продолжается одновременно в смысле-направлении прошлого и будущего. Как говорит

Шалтай-Болтай, всегда можно избежать роста вдвоем: когда один растет, то другой обязательно сжимается. Неудивительно, что парадокс — это мощь бессознательного: он всегда располагается либо между сознаниями, противореча здравому смыслу, либо позади сознания, противореча общему смыслу. На вопросы: когда некто становится лысым? когда возникает куча? Хрисипп отвечал, что лучше было бы прекратить подсчет и пойти вздремнуть, а об этом подумать как-нибудь потом. Видимо, Карнеад не очень понял этот ответ и возразил, что, когда Хрисипп проснется, все начнется снова и встанет тот же самый вопрос. Тогда Хрисипп дает более развернутое объяснение: всегда можно на пару справиться с упряжкой лошадей на крутом склоне, придерживая их одной рукой и подстегивая другой[2]. Ибо когда хотят узнать, «почему в данный момент, а не в другой?», «почему вода меняет свое качественное состояние при 0°?», то такой вопрос плохо поставлен, ибо 0° рассматривается здесь как обычная точка на шкале термометра. Но если ее рассматривать как сингулярную точку, то она будет неотделима от события, происходящего в ней, и всегда будет именоваться нулем по отношению к его реализации на линии обычных точек, всегда будет либо тем, что вот-вот наступит, либо тем, что уже произошло.

Итак, мы можем составить общую картину движения языка по поверхности и дарования смысла на границе предложений и вещей. Такая картина представляет собой организацию, называемую вторичной и свойственную языку. Ее приводит в действие парадоксальный элемент, или случайная точка, которой мы дали разные двойные имена. Одно и то же: представить такой элемент как пробегающий две серии на поверхности или как прочерчивающий между этими двумя сериями прямую линию Эона. Это нонсенс, и он определяет две вербальные фигуры нонсенса. Но именно потому, что нонсенс обладает внутренней и изначальной связью со

[2] См.: *Цицерон.* Premiers académiques, § 29. См. также замечания Киркегора в «Философских крохах», где он косвенно соглашается с Карнеадом.

смыслом, он наделяет смыслом термины каждой серии: взаимоотносительные положения этих терминов зависят от их «абсолютного» положения в отношении нонсенса. Смысл — это всегда эффект, производимый в сериях пробегающей по ним данной инстанцией. Вот почему смысл — в том виде, как он сосредоточен на линии Эона, — сам имеет два лика, соответствующие двум несимметричным ликам парадоксального элемента: один тяготеет к серии, заданной как означающая; другой — к серии, заданной как означаемая. Смысл упорно держится одной из серий (серии предложений): он — то, что выражается в предложениях, но не сливается с предложениями, которые его выражают. Смысл оживает в другой серии (состояниях вещей): он является атрибутом состояний вещей, но не сливается ни с состояниями вещей, к которым он относится как атрибут, ни с вещами и качествами, которые его осуществляют. Следовательно, определить одну серию как означающую, а другую как означаемую позволяют как раз эти два аспекта смысла — упорство и сверх-бытие, а также два аспекта нонсенса, или парадоксального элемента, которыми эти серии порождаются, — пустое место и сверхштатный объект, место без пассажира в одной серии и пассажир без места в другой. Вот почему смысл как таковой — это объект фундаментальных парадоксов, возобновляющих фигуры нонсенса. Но дарование смысла происходит только тогда, когда заданы еще и условия сигнификации, ибо термины серий, однажды наделенные смыслом, будут затем подчиняться этим условиям в третичной организации, которая свяжет их с законами возможных индикаций и манифестаций (здравым смыслом, общим смыслом). Такая картина тотального развертывания на поверхности с необходимостью оказывается — в каждой точке — крайне и упорно хрупкой.

Тринадцатая серия: шизофреник и девочка

Нет ничего более хрупкого, чем поверхность. Не угрожает ли вторичной организации чудовище пострашнее, чем Бармаглот — бесформенный, бездонный нонсенс, совсем не похожий на то, с чем мы столкнулись прежде в двух фигурах, присущих смыслу? Сначала мы не замечаем этой угрозы; но стоит сделать лишь несколько шагов, и мы понимаем — разлом растет, а вся организация поверхности уже исчезла, опрокинулась в ужасающий первозданный порядок. Нонсенс более не создает смысл, ибо он поглотил все. Поначалу мы верим, что находимся внутри той же самой стихии или по соседству с ней. Но теперь мы видим, что стихия изменилась и мы попали в бурю. Мы верили, что все еще находимся среди девочек, среди детишек, а оказывается, мы уже в необратимом безумии. Мы верили, что мы на последнем рубеже литературных поисков, в точке высочайшего изобретательства языков и слов, а мы уже в раздорах конвульсивной жизни, в ночи патологического творчества, касающегося тел. Именно поэтому наблюдатель должен быть внимателен: едва ли стоит, например, — со ссылкой на слова-бумажники — смешивать в кучу детские считалки, поэтические экспериментации и опыты безумия. То, что выходит из-под пера крупного поэта, может иметь непосредственное отношение к тому ребенку, каким когда-то был он сам или которого он любит; безумец может создать крупное поэтическое произведение, имеющее непосредственное отношение к тому поэту, каким он был прежде и каким не перестал еще быть. Но это вовсе не оправдывает гротескного триединства ребенка, поэта и безумца. При всем восхищении и преклонении мы тем не менее должны быть очень внимательны к тому незаметному переходу, который обнажает глубокое различие, скрытое за этим грубым сходством. Нужно быть очень внимательно

ным к разнообразным функциям и безднам нонсенса, к неоднородности слов-бумажников, которые вовсе не дают права сводить воедино тех, кто изобретает подобные слова, или даже тех, кто их просто использует. Малышка может спеть «Pimpanicaille», писатель написать «злопасный», а шизофреник произнести «перпеницательный»[1]: но нет оснований считать, что во всех этих случаях мы имеем дело с одной и той же проблемой и что результаты здесь вполне аналогичны. Нельзя всерьез путать песню Бабара со крики-дыхания Арто: «Ратара ратара ратара Отара татара рана Отара отара катара...». Можно добавить, что ошибка логиков, когда они говорят о нонсенсе, заключается в том, что все предлагаемые ими примеры слишком искусственны, надуманны, худосочны; они слишком подогнаны под то, что требуется доказать, — как будто логики никогда не слыхали детских считалок, декламации великих поэтов или шизофренической речи. Есть какая-то нищета в так называемых логических примерах (за исключением, конечно, Рассела, которого всегда вдохновлял Кэрролл). Но слабость логиков еще не позволяет нам восстановить против них эту троицу. Напротив, проблема носит клинический характер, то есть это проблема выпадения из одной организации в другую, проблема нарастающей творческой дезорганизации. А также это проблема критики, то есть проблема определения разных уровней, где нонсенс меняет свои очертания, слова-бумажники — свою природу, а язык — измерение.

Грубые сходства таят ловушку. Рассмотрим два текста с такими ловушками сходства. Антонин Арто иногда восстает против Кэрролла: сначала при переводе эпизода с Шалтаем-Болтаем и потом в письме из Родеза, где он осуждает Кэрролла. При чтении первого четверостишия *Бармаглота* — как его переводит Арто — складывается впечатление, что первые две строчки соответствуют критериям самого Кэрролла и правилам

[1] «Перпеницательный» — слово-бумажник, обозначающее духов, которые витают над головой субъекта (перпендикулярные) и которые крайне проницательны. Цит. по: *Dumas G.* Le Surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales. Paris: P.U.F., 1946. P. 303.

перевода, общепринятым у других переводчиков Кэрролла — Парисо и Бруни. Но начиная с последнего слова второй строки и далее происходит соскальзывание и даже некий коренной и творческий коллапс, переносящий нас в иной мир и в совершенно другой язык[2]. С ужасом мы без труда опознаем: это язык шизофрении. Кажется, даже слова-бумажники выполняют здесь иную функцию, они захвачены обмороком и перегружены гортанными звуками. И тут мы в полной мере ощущаем дистанцию между языком Кэрролла, излучаемым на поверхности, и языком Арто, высеченным в глубине тел, — мы ощущаем разницу в их проблематике. Отсюда становится понятен весь пафос высказанного Антонином Арто в письме из Родеза: «Мне не удалось сделать перевод Бармаглота. Я старался перевести какие-то фрагменты из него, но мне стало скучно. Никогда не любил этого стихотворения. Оно всегда поражало меня напыщенным инфантилизмом. ...*Я действительно не люблю стихов или языков поверхности.* От них веет счастливой праздностью и интеллектуальным успехом — как будто интеллект полагается на анус, утратив душу и сердце. Анус — это всегда ужас. Я не понимаю, как можно испражняться и не лопнуть, а значит, и не потерять собственную душу. В Бармаглоте нет души. Можно изобрести собственный язык и заставить чистый язык заговорить во внеграмматическом смысле, но этот смысл должен иметь собственную ценность, он должен исходить из муки. Бармаглот — произведение интеллектуально пресыщенного барышника, который, переваривая сытный обед, ищет себе оправдания за боль других... Когда продираешься сквозь дерьмо бытия и его язык, стихи неизбежно тоже воняют, а Бармаглот — стихи,

[2] См.: *Арто А.* L'Arve и l'Aume, или Попытка антиграмматического выступления против Льюиса Кэрролла. L'Arbalète (1947). № 12. 1947:

Il était roparant, et les vliqueux tarands
Allaient en gibroyant et en brimbulkdriquant
Jusque là où la rourghe est à rouarghe a rangmbde et rangmbde a rouarghambde:
Tous les falomitards étaient les chats-huants
Et les Ghoré Uk'hatis dans le Grabugeument.

автор которых пытается избавить себя от утробного бытия страдания, куда погружен всякий великий поэт, и, родившись из него, сам плохо пахнет. В "Бармаглоте" целые куски отдают фекалиями, но это фекальность английского сноба, накручивающего в себе непристойности, как кудри на бигудях... Это работа сытого человека, что и чувствуется в его писаниях...»[3]. Подводя итог, можно сказать, что Арто видит в Кэрролле извращенца — маленького извращенца, упорно разрабатывающего поверхностный язык и не чувствующего реальных проблем языка в глубине — шизофренических проблем страдания, смерти и жизни. Арто кэрролловские игры кажутся пустыми, пища — слишком мирской, а фекальность — лицемерной и слишком возвышенной.

Но оставим талант Арто в покое и рассмотрим другой текст, чья красота и насыщенность остаются клиническими[4]. Некто, называющий себя больным или шизофреником, «изучающим языки», ощущает существование и дизъюнкцию двух серий оральности: дуальность вещей-слов, поглощений-выражений, и поглощаемых объектов — выражаемых предложений. Еще резче дуальность между «есть» и «говорить» может быть выражена в дуальностях платить–говорить и испражняться–говорить. Но главным образом эта дуальность переходит и раскрывается в дуальности двух видов слов, предложений или двух типов языков, а именно: в языке его матери — английском, по сути своей пищеварительном и экскрементном, и в иностранных языках, по существу выразительных, которыми больной старается овладеть. Мать всячески пытается помешать ему продвинуться в изучении языков и делает это двумя одинаковыми способами: то она соблазняет его аппетитной, но недоступной пищей в плотно закрытых банках; то резко вступает с ним в разговор по-английски, прежде чем тот успевает заткнуть уши. Однако ученик весьма изобретательно противостоит таким вмешательствам. Во-первых, он ест как обжора, набивает живот до

[3] Lettre à Henri Parisot, Lettres de Rodez. Paris: G.L.M., 1946.

[4] См.: *Wolfson L.* Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique // Les Temps modernes. № 218. Juillet, 1964.

отказа, колотит банки и при этом без конца повторяет все те же иностранные слова. Но на более глубоком уровне он обеспечивает резонанс между этими двумя сериями, взаимообмен между ними, переводя английские слова в иностранные согласно их фонетическим элементам (согласные звуки здесь более важны): например, английское слово «дерево», *tree*, преобразуется сперва благодаря букве R, которая находится во французском слове [arbre (дерево — *фр.*)], а затем благодаря букве T, находящейся в соответствующем еврейском слове; а поскольку русские говорят *derevo* — дерево, то с полным правом можно превратить *tree* в *tere*, где T становится D. Эта и без того сложная процедура заменяется на более общую, как только у больного возникает идея вызвать еще большее число ассоциаций: слово *early* (рано), чьи согласные R и L ставят очень деликатную проблему, превращается в разнообразные французские речевые обороты: «suR-Le-champ» [немедленно], «de bonne heuRe» [битый час], «matinaLement» [сию минуту], «a la paRole» [держать речь], «devoRer L'espace» [пожирать пространство]; или даже в эзотерическое и фантастическое слово из немецких согласных *«urlich»*. (Вспомним, что Раймон Руссель в изобретенных им техниках по устанавливанию и превращению серий во французском языке различал первичную — строгую — процедуру и вторичную — обобщенную — процедуру, основанную на ассоциациях.) Часто бывает так, что какие-то непокорные слова противятся этим процедурам, порождая нетерпимые парадоксы. Так, слово *ladies* [дамы — *англ.*], относящееся только к половине рода человеческого, может быть переписано по-немецки *leutte* [люди — *нем.*] или же по-русски *loudi* [люди], что, наоборот, обозначает все человечество.

Здесь опять возникает впечатление, что есть некое сходство между всем только что сказанным и сериями Кэрролла. И в произведениях Кэрролла основная оральная дуальность есть–говорить иногда смещается и проходит между двумя типами или двумя измерениями предложения, а иногда она застывает и становится «платить–говорить» или «экскременты–язык». (Алиса должна

купить вещицу в лавке Овцы, а Шалтай-Болтай платит своими словами; что же касается фекальности, то, по словам Арто, в работах Кэрролла она присутствует повсеместно.) Точно так же, когда Арто развивает свою собственную серию антиномий — «быть и подчиняться, жить и существовать, действовать и думать, материя и душа, тело и разум», то у него самого возникает ощущение необычайного сходства с Кэрроллом. Он объясняет это впечатление, говоря, что Кэрролл протянул руку через время, чтобы обворовать, заняться плагиатом у него, Антонина Арто, — как в стихах Шалтая-Болтая о рыбках, так и в *Бармаглоте*. Но почему при этом Арто добавил, что все написанное им не имеет никакого отношения к писаниям Кэрролла? Почему такое необычайное сходство соседствует с радикальной и явной неприязнью? Тут достаточно еще раз задаться вопросом, как и где организуются серии Кэрролла: обе серии артикулируются на поверхности. На этой поверхности линия служит в качестве границы между двумя сериями — предложений и вещей — или между измерениями самого предложения. Вдоль этой линии вырабатывается смысл одновременно как выраженное предложением и как атрибут вещам — «выражаемое» предложениями и «атрибутируемое» дессигнациями. Следовательно, эти две серии оказываются артикулированными через их различие, а смысл пробегает всю поверхность, хотя и остается на своей собственной линии. Несомненно, этот нематериальный смысл является результатом телесных вещей, их смешений, действий и страданий. Но такой результат обладает совершенно иной природой, чем телесная причина. Именно поэтому смысл как эффект, всегда присутствуя на поверхности, отсылает к квазипричине, которая сама бестелесна: это всегда подвижный нонсенс, выражаемый в эзотерических словах и словах-бумажниках и распределяющий смысл по обеим сторонам одновременно. Все это формирует поверхностную организацию, где разыгрываются произведения Кэрролла как зеркалоподобные эффекты.

Арто говорит: это — только поверхность. Такое откровение, оживляющее для нас талант Арто, известно

любому шизофренику, тоже по-своему проживающему его: для него *нет — больше нет — никакой поверхности*. Как же было Кэрроллу не поразить Арто, представ в облике жеманной девочки, защищенной от всяких глубинных проблем? Первое, что очевидно для шизофреника, — это то, что поверхность раскололась. Между вещами и предложениями больше нет никакой границы — именно потому, что у тел больше нет поверхности. Изначальный аспект шизофренического тела состоит в том, что оно является неким телом-решетом: Фрейд подчеркивал такую способность шизофреника воспринимать поверхность и кожу так, как если бы они были исколоты бесчисленными маленькими дырочками[5]. Отсюда следует, что тело в целом уже не что иное, как глубина, — оно захватывает и уносит все вещи в эту зияющую глубину, представляющую собой фундаментальную инволюцию. Все есть тело и телесное. Все — смесь тел и внутри тел, сплетение и взаимопроникновение. Арто говорил, что все физично: «У нас в спине — цельный позвоночник, пронзенный гвоздем боли, который — пока мы гуляем, поднимаем тяжести, сохраняем равновесие — превращается в насаженные один на другой футляры»[6]. Дерево, колонна, цветок или тростник прорастают через тела; наше тело всегда пронизывают другие тела и сосуществуют с его частями. Все — непосредственно футляр, упакованная пища и экскременты. Так как нет поверхности, то у внутреннего и внешнего, содержащего и содержимого больше нет четких границ; они погружаются в универсальную глубину или вращаются в круге настоящего, который сжимается все больше и больше по мере наполнения. Значит, образ жизни шизофреника — противоречие: либо в глубинной трещине, пересекающей тела, либо в раздробленных частях, вращающихся и вставленных друг в друга. Тело-решето,

[5] См.: *Фрейд З.* Бессознательное, в кн.: *Метапсихология* (1915). Приводя случаи двух пациентов, один из которых воспринимает свою кожу, а другой свой носок как системы из маленьких дырочек, грозящих постоянно разрастаться, Фрейд показывает, что это как раз симптом шизофрении, который не подходит ни к истерику, ни к одержимому навязчивыми идеями.

[6] *Арто А.* La Tour de feu. Апрель, 1961.

раздробленное тело и разложившееся тело образуют три основных измерения шизофренического тела.

При таком крушении поверхности слово полностью теряет свой смысл. Возможно, оно сохраняет определенную мощь дессигнации, но последняя воспринимается как пустота; определенную силу, мощь, но она воспринимается как безразличие; определенную сигнификацию, но она воспринимается как «ложь». Как бы то ни было, слово теряет свой смысл, то есть свою способность собирать и выражать бестелесный эффект, отличный от действий и страданий тела, а также идеальное событие, отличное от его реализации в настоящем. Любое событие осуществляется, пусть даже в форме галлюцинации. Любое слово физично и немедленно воздействует на тело. Процедура состоит в следующем: слово — часто пищеварительной природы — проявляется в заглавных буквах, напечатанных как в коллаже, который его обездвиживает и освобождает от смысла; но в тот момент, когда пришпиленное слово лишается своего смысла, оно раскалывается на куски, разлагается на слоги, буквы и, более того, на согласные, непосредственно воздействующие на тело, проникая в последнее и травмируя его. Мы наблюдали это в случае с шизофреником, изучающим языки: в тот момент, когда материнский язык лишается своего смысла, его *фонетические элементы* становятся сингулярно ранящими. Слово больше не выражает атрибута состояния вещей, его фрагменты сливаются с невыносимо звучащими качествами, они внедряются в тело, где формируют смесь и новое состояние вещей так, как если бы они сами были громогласной, ядовитой пищей или упакованными экскрементами. Части тела, его органы определяются в зависимости от разложенных элементов, аффектирующих и атакующих их[7]. В муках такой борьбы эффект языка заменяется чистым языком-аффектом: «Все, что пишется, — СВИНСТВО» (то есть всякое остановленное или начертанное слово разлагается на шумовые, пищеварительные или экскрементные куски).

[7] По поводу букв-органов см.: *Artaud A.* Le Rite do peyotl // Les Tarahumaras, éd. l'Arbalète. P. 26–32.

Значит, для шизофреника речь идет не о том, чтобы переоткрыть смысл, а о том, чтобы разрушить слово, вызвать аффект и превратить болезненное страдание тела в победоносное действие, превратить подчинение в команду, причем всегда в глубине, ниже расколотой поверхности. Изучающий языки дает пример тех средств, с помощью которых болезненные взрывы слов материнского языка превращаются в действия, соотнесенные с иностранными языками. Только что мы увидели, что раны наносились *воздействием фонетических элементов* на вставленные друг в друга или расшатанные части тела, триумф может быть достигнут теперь только благодаря введению слов-дыханий, слов-спазмов, где все буквенные, слоговые и фонетические значимости замещаются *значимостями исключительно тоническими*, которые нельзя записать и которым соответствует великолепное тело как новое измерение шизофренического тела, — организм без частей, работающий всецело на вдувании, дыхании, испарении и перетеканиях (высшее тело, или тело без органов Арто)[8]. Несомненно, такая характеристика активного поведения — в противоположность поведению-страданию — изначально недостаточна: по сути дела, жидкости, по-видимому, не менее вредоносны, чем твердые куски. Но это из-за амбивалентности действия-страдания. Как раз здесь живущее в шизофрении противоречие находит себе подлинную точку приложения: если страдание и действие — неразделимые амбивалентные полюса, то два формируемых ими языка неотделимы от тела и глубины тел. Так что никогда нельзя быть уверенным в том, что идеальные жидкости организма без частей не несут в себе червей-паразитов, обрывки органов, твердую пищу и остатки экскрементов; и все же очевидно, что пагубные силы эффективно используют жидкости и вдувания, чтобы внести в тело порции страдания. Жидкость неизбежно испорчена, но не сама по себе, а исключительно благодаря

[8] См. в 84, 1948: «Нет рта, нет языка, нет зубов, нет гортани, нет пищевода, нет желудка, нет живота, нет ануса — я должен восстановить того человека, каковым я являюсь». (Тело без органов состоит только из кости и крови.)

другому полюсу, от которого она неотделима. Тем не менее она представляет активный полюс, состояние совершенной смеси, в противоположность соединениям и повреждениям несовершенных смесей, представляющих пассивный полюс. В шизофрении каким-то образом продолжает жить подмеченное стоиками различие двух телесных смесей: частичной смеси, изменяющей тело, и тотальной жидкой смеси, оставляющей тело не затронутым. В текучем элементе, во вдуваемой жидкости кроется неописуемая тайна активной смеси — тайна, которая сродни «принципу Моря», в противоположность пассивной смеси вставленных друг в друга частей. Именно в этом смысле Арто превращает стихи Шалтая-Болтая о море и рыбках в проблему подчинения и команды.

Практически такой вторичный язык, такой способ действия задается согласными звуками, горловыми и придыхательными перегрузками, апострофами и внутренними акцентами, дыханием и скандированием, а также модуляциями, смещающими все слоговые и даже буквенные значимости. Речь идет о превращении слова в действие путем представления последнего так, как если бы его нельзя было перекомпоновать и расчленить: *язык без артикуляции*. Связующим звеном здесь выступает размягченное, неорганическое начало — морские глыба или масса. Что же касается русского слова *derevo* [*дерево*], то изучающий языки счастлив от обстоятельства, что у этого слова есть множественная форма — *derev'ya* [*деревья*], чья внутренняя атмосфера, по-видимому, гарантирует расплавление согласных (благодаря лингвистическому мягкому знаку). Прежде чем разделить согласные и обнаружить их произносимость, отметим, что гласная, сведенная на нет мягким знаком, ведет к слиянию согласных, размягчает их. От этого они становятся нечеткими и даже непроизносимыми, поскольку, фактически, обращаются в поток активных криков в одном непрерывном дыхании[9]. Эти крики соединяются в дыха-

[9] См.: *Вольфсон Л.* Op. cit. P. 53: в слове derev'ya [деревья] «апостроф между мягким *v* и *y* представляет то, что называют мягким знаком, который в этом слове действует таким образом, что завершенная согласная *y* произносится после *v* (мягкой). Эта фонема смягчалась

нии подобно согласным в знаке, которым они пропитаны подобно рыбе в массе моря или костям в крови тела без органов. Знак огня, волна, «колеблющаяся между газом и водой», по словам Арто: крики рокочут в дыхании.

Когда Арто говорит в своем *Бармаглоте:* «Покуда руржь [La rourghe] принадлежит руаржи [rouarghe], имеется рангмбда [rangmbde], а рангмбда владеет руаржамбда [rouarghambde]», он хочет оживить, вздуть, размягчить и возжечь слово так, чтобы оно стало действием тела без частей, а не страданием разбитого на части организма. Речь идет о том, чтобы превратить слово в твердый сплав согласных — неразложимых согласных с мягкими знаками. В этом языке мы всегда можем найти эквиваленты слов-бумажников. Для «rourghe» [руржь] и «rouarghe» [руаржь] Арто сам указывает слова ruee [стремительное движение, натиск], roue [колесо], route [путь], regle [правило] или rout a regler [путь, требующий регулировки] (к этому можно добавить Руэрг — край Родеза, где оказался Арто). Точно так же, когда Арто говорит «Uk'hatis» [Ук'атис], употребляя апостроф внутри слова, он указывает на ukhase, торопливость [hate] и болван [abruti], и добавляет: «ночной толчок под Гекатой, означающий лунных свиней, сброшенных с прямой тропы». Однако, как только это слово появляется в роли слова-бумажника, его структура и сопровождающий его комментарий убеждают нас в наличии здесь чего-то совсем иного: «Ghore Uk'hatls» Арто не эквивалентно потерявшимся свиньям, кэрролловским «*зелюкам*» или «verchons fourgus» Парисо. В этом плане первое не противостоит последним. Дело в том, что все эти слова не обеспечивают размножение серий на основе смысла; напротив, они задают цепь ассоциаций между тоническими и согласными элементами в

бы неким образом и без мягкого знака как результат последующих мягкой гласной, фонетически представленной здесь посредством *уа* [йа] и записываемой по-русски с помощью одной буквы, которая имеет форму прописной *R*, написанной задом наперед [*Я*] (произносится dirévуа [деревя]: ударение, конечно же, падает на второй слог; *i* — открытое и короткое; *d*, *r* и *v* — мягкие, как если бы они сливались с йот)». См. также на с. 73 шизофренический комментарий русского слова louD'Mi [людьми].

области инфрасмысла согласно принципу текучести и горения, который эффективно снова и снова поглощает и устраняет смысл, как только *последний производится: Uk'hatis* (лунные свиньи, сбившиеся с пути) — это К'Н (толчок, сотрясение), 'КТ (ноктюрн), Н'КТ (Геката).

Поясним еще раз двойственность шизофренического слова: слово-страдание, взрывающееся в *фонетические* значимости, наносящие раны; слово-действие, спекающее неартикулируемые *тонические* значимости. Эти два слова развиваются в связи с двойственностью тела — расчлененного тела и тела без органов. Они отсылают к двум театрам — театру ужаса и страсти и театру жестокости, по своей сути активному. Они отсылают к двум типам нонсенса — пассивному и активному: нонсенсу лишенного смысла слова, разлагающегося на фонетические элементы, и нонсенсу тонических элементов, формирующих неразложимое, но не менее бессмысленное слово. Здесь все случается, действует и подвергается воздействию ниже уровня смысла и далеко от поверхности. Под-смысл, не-смысл, *Untersinn* [Подсознание — *нем.*] — их следует отличать от нонсенса поверхности. Следуя слову Гельдерлина, язык в его двух аспектах — это «знак, свободный от значения», и хотя это все-таки знак, но знак, сливающийся с действием и страданием тела[10]. Вот почему, наверное, совершенно недостаточно сказать, что шизофренический язык определяется бес-

[10] В своем замечательном труде *Structuration dynamique dans la schizophrénie* (Verlag Hans Huber. Berne, 1956) Гизелла Панков провела глубокое исследование роли знаков при шизофрении. В связи со случаем, о котором рассказывает Панков, следует особо отметить анализ фиксированных пищеварительных слов, которые разрываются на фонетические частички: например, слово КАРАМЕЛЬКИ, с. 22; особый интерес также представляет диалектика содержащего и содержимого, открытие полярной оппозиции и тема воды и огня, которая с этим связана (с. 57–60, 64, 67, 70); удивительное обращение к рыбе как к знаку активного бунта и к горячей воде как к знаку освобождения (с. 74–79); и различение двух тел — раскрытого и разложенного тела человека-цветка и головы без органов, которая служит дополнением к первому.

Однако, как нам кажется, интерпретация Гизеллы Панков принижает роль головы без органов. Кроме того, режим знаков, живущий в шизофрении, понимается ею — на уровне ниже смысла — только через различие между знаками-страданиями тела и телесными знаками-действиями.

конечным и паническим соскальзыванием означающей серии к означаемой. Фактически, *здесь вообще нет никаких серий* — обе серии исчезли. Нонсенс перестал давать смысла на поверхности; он впитывает и поглощает весь смысл — как на стороне означающего, так и на стороне означаемого. Арто говорит, что у Бытия, являющегося нонсенсом, есть зубы. В поверхностной организации, которую мы назвали вторичной, физические тела и произносимые слова одновременно разделяются и артикулируются бестелесной границей, границей смысла, представляющей, с одной стороны, чистое выражаемое слов, а с другой — логический атрибут тел. Хотя смысл является результатом действий и страданий тел, это результат совершенно иной, чем они, природы, поскольку он — ни действие, ни страдание. Это результат, который защищает звуковой язык от всякого смешения с физическим телом. Напротив, в первичном порядке шизофрении остается только дуальность между действием и страданием тела; язык является обоими ими сразу, будучи полностью поглощенным зияющей глубиной. Нет больше ничего, что помешало бы предложениям сворачиваться в телах и смешивать их звуковые элементы с аффектами тела: обонятельными, вкусовыми, пищеварительными. Теперь не только нет какого-либо смысла, но нет и никакой грамматики или синтаксиса, а в пределе — вообще никаких членораздельных слогов, букв или фонетических элементов. Антонин Арто мог озаглавить свое эссе «Опыт антиграмматического выступления против Льюиса Кэрролла». Кэрроллу нужна очень строгая грамматика, ответственная за сохранение флексии и артикуляции слов, дабы отличать их от флексий и соединений тел, хотя бы и с помощью зеркала, отражающего их и возвращающего им смысл[11]. Потому-то мы и можем противопо-

[11] Именно с этой точки зрения новации Кэрролла носят, по сути, словесный, а не синтаксический или грамматический характер. И как следствие, слова-бумажники допускают бесконечность возможных интерпретаций путем размножения серий; тем не менее синтаксическая строгость исключает определенное число этих возможностей. То же самое справедливо и для Джойса, как показал Жан Пари (Tel Quel. № 30. 1967. P. 64). Случай Арто иного рода, но только потому, что здесь больше нет, собственно говоря, проблемы смысла.

ставлять Арто и Кэрролла пункт за пунктом — как первичный порядок и вторичную организацию. *Поверхностные серии* типа «есть–говорить» действительно не имеют ничего общего с *полюсами глубины*: сходство здесь только кажущееся. Две *фигуры нонсенса* на поверхности, распределяющие смысл между сериями, не имеют ничего общего с этими двумя *продолжениями нонсенса,* которые увлекают, поглощают и устраняют смысл (*untersinn*). Две формы заикания — клоническая и тоническая — лишь грубые аналогии двух языков шизофрении. Разрыв поверхности не имеет ничего общего с глубинной Spaltung [трещина — *нем.*]. Противоречие, подмеченное в бесконечном разделении прошлого-будущего на бестелесной линии Эона, не имеет ничего общего с противостоянием полюсов в физическом настоящем тел. Даже слова-бумажники выполняют совершенно разнородные функции.

У ребенка можно найти шизоидную «позицию» еще до того, как он достигнет поверхности и овладеет ею. Даже на поверхности всегда можно найти шизоидные фрагменты, ибо ее функция как раз в том, чтобы организовывать и развертывать стихии, поднимающиеся из глубины. От этого смешивание всего со всем — и детского овладения поверхностью, и провала поверхности у шизофреника, и господства поверхности у личности, называемой, к примеру, «извращенной», — не становится менее отвратительным и неприятным. Произведение Кэрролла всегда можно представить в виде шизофренического рассказа. Опрометчивые английские психоаналитики так и делают: они отмечают тело-телескоп Алисы, его складывание и раздвижение, ее явную прожорливость, скрытую экскрементность и одержимость навязчивыми идеями; здесь же фигурируют кусочки, обозначающие как объедки, так и «отборные блюда»; быстро распадающиеся коллажи и этикетки пищеварительных слов, а также потеря ею самотождественности, рыба и море... Можно только гадать, какой вид безумия клинически представлен Шляпным Болванщиком, Мартовским Зайцем и Мышью-Соней. А в противопоставлении Алисы и Шалтая-Болтая всегда можно опознать два

амбивалентных полюса: «раздробленные органы — тело без органов», тело-решето и великолепное тело. У Арто не было особых причин восставать против текста Шалтая-Болтая. Но именно в этот момент звучит предостережение Арто: «Мне не удалось сделать перевода. Никогда не любил этого стихотворения. ...Я действительно не люблю стихов или языков поверхности». У плохого психоанализа есть два способа обмануться: верить, что открыл некие тождественные материи, которые мы с необходимостью обнаруживаем везде, или полагать, будто открыл аналогии, создающие ложное впечатление различий. Таким образом, как клинико-психиатрический, так и литературно-критический аспекты бьют мимо цели. Структурализм прав, подчеркивая тот момент, что о форме и материи можно говорить только в связи с изначальными и несводимыми структурами, где они организуются. Психоанализ должен обрести геометрическое измерение, прежде чем он обратится к историческим анекдотам. Ибо и сама жизнь, и даже сексуальность существуют внутри организации и ориентации этого измерения еще до того, как обнаруживаются в производящих материях или порожденных формах. Психоанализ не может удовлетвориться обозначением случаев, манифестацией истории или означиванием комплексов. Психоанализ — это психоанализ смысла. Он сначала географичен, а уже потом историчен. Он различает разные страны. Арто — это не Кэрролл и не Алиса, Кэрролл — не Арто и даже не Алиса. Антонин Арто бросает *ребенка* в ситуацию чрезвычайно жестокой альтернативы — согласно двум языкам глубины, — альтернативы телесного действия и страдания: либо ребенок не рождается, то есть не покидает футляров своего будущего спинного мозга, над которым прелюбодействуют его родители (самоубийство наоборот), либо он создает текучее, великолепное, огненно-яркое тело без органов и без родителей (подобное тем телам, которые Арто называет своими рождающимися «дочками»). Напротив, Кэрролл ждет *ребенка* в соответствии со своим языком бестелесного смысла: он ждет в той точке и в тот момент, когда ребенок уже покинул глуби-

ну материнского тела, но еще должен открыть глубину своего собственного тела, — краткий поверхностный миг, где девочка достигает поверхности воды, как Алиса в луже собственных слез. А это иные страны, иные и несвязанные измерения. Можно считать, что у поверхности свои монстры — Снарк и Бармаглот, свои ужас и жестокость, которые хотя и не из глубины, но тоже обладают когтями и могут вцепиться сбоку или даже утащить нас обратно в пучину, от которой мы думали, что избавились. Потому-то Кэрролл и Арто никогда не встретятся; только комментатор может менять измерение — и в этом его величайшая слабость, знак того, что он вообще не живет ни в каком измерении. Мы не отдали бы и одной страницы Антонина Арто за всего Кэрролла; Арто — единственный, кто достиг абсолютной глубины в литературе, кто открыл живое тело и чудовищный язык этого тела — выстрадал, как он говорит. Он исследовал инфрасмысл, все еще неизвестный сегодня. Но Кэрролл остается хозяином и землепроходцем поверхностей, которые, как считалось, столь хорошо изучены, что никому не приходило в голову продолжить их исследование. А между тем на этих поверхностях располагается вся логика смысла.

Четырнадцатая серия: двойная каузальность

Хрупкость смысла легко можно объяснить. У атрибута совсем иная природа, чем у телесных качеств. У события совсем иная природа, чем у действий и страданий тела. Но оно *вытекает* из них: смысл — это результат телесных причин и их смесей. Таким образом, он всегда рискует быть сметенным своей причиной. Он избегает этого и утверждает свою неодолимость, но лишь в той мере, в какой причинная связь подразумевает неоднородность причины и эффекта: связь причин между собой *и* связь эффектов между собой. Иными словами, бестелесный смысл как результат действий и страданий тела сохраняет свое отличие от телесной причины лишь в той мере, в какой он связан на поверхности с квазипричинами, которые сами бестелесны. Стоики ясно видели: событие подчиняется двойной каузальности, отсылающей, с одной стороны, к смесям тел, выступающим в роли его причины, а с другой — к иным событиям же, которые суть его квазипричины[1]. И наоборот, если эпикурейцы не преуспели в развитии своей теории оболочек и поверхностей и не дошли до идеи бестелесных эффектов, то, возможно, потому, что «симулякры» остаются для них подчиненными одной лишь каузальности тел в глубине. Но требование учета двойной каузальности ясно даже с точки зрения чистой физики поверхностей: события на поверхности жидкости отсылают, с одной стороны, к межмолекулярным изменениям, от коих они зависят как от своей реальной причины, а с другой — к вариациям, так сказать, поверхностного натяжения, от которого они зависят как от своей квазипричины — идеальной или «фиктивной». Мы попытались обосновать эту вторую каузальность ссылкой на ее соответствие бестелесному характеру поверхности и события: нам казалось, что событие, то есть смысл, от-

[1] *Климент Александрийский*. Stromates, 8:9: «Стоики говорят, что тело — это причина в буквальном смысле; но бестелесное — метафизическим образом — выступает в виде причины».

носится *к парадоксальному элементу, проникающему всюду как нонсенс или как случайная точка, действующему как квазипричина и обеспечивающему полную автономию эффекта.* (Верно, что такая автономия отнюдь не противоречит ранее упомянутой хрупкости поверхности, ибо две фигуры нонсенса на поверхности могут в свою очередь превращаться в два «глубинных» нонсенса страдания и действия, а бестелесный эффект может быть впитан глубиной тел. И наоборот, хрупкость поверхности не ставит под сомнение ее автономию, поскольку смысл располагает собственным измерением.)

Итак, автономия эффекта задается, во-первых, его отличием от причины, а во-вторых, его связью с квазипричиной. Однако эти два аспекта придают смыслу очень разные и даже с виду противоположные характеристики. Ибо постольку, поскольку он утверждает свое сущностное отличие от телесных причин, состояний вещей, качеств и физических смесей, смысл как эффект, или событие, характеризуется поразительной бесстрастностью (он световодозвуконепроницаем, стерилен, бесполезен, ни активен, ни пассивен). Такая бесстрастность маркирует отличие смысла не только от обозначаемого состояния вещей, но также и от выражающих его предложений: с этой точки зрения она выступает как нечто нейтральное (подкладка-дублер, извлеченная из предложения, приостановка всех модальностей последнего). Напротив, как только смысл ухвачен в своем отношении к квазипричине, которая производит его и распределяет на поверхности, он становится ее наследником, соучастником и даже оболочкой, обретая силу этой идеальной причины: мы увидели, что такая причина — ничто вне своего эффекта, что она идет по пятам этого эффекта и удерживает с последним имманентную связь, превращая продукт — в самый момент его производства — в нечто производящее. Нет нужды повторять, что смысл, по существу, *производится*: он никогда не изначален, но всегда нечто причиненное, порожденное. Однако такое порождение двунаправленно и в связи с имманентностью квазипричины задает путь, который

смысл чертит и заставляет раздваиваться. В данных условиях эту генетическую силу следует, несомненно, увязать с самим предложением, поскольку выражаемый смысл должен породить остальные измерения предложения (сигнификацию, манифестацию и дессигнацию). Но нужно понять ее и в связи с тем способом, каким эти измерения заполняются, и даже в связи с тем, что именно их выполняет — в той или иной степени, тем или иным образом; другими словами, понять ее в связи с обозначаемым состоянием вещей, манифестируемым состоянием субъекта и сигнифицируемыми понятиями, свойствами и классами. Как же примирить эти два противоположных аспекта? С одной стороны — бесстрастность в отношении состояний вещей и нейтральность в отношении предложений; с другой — мощь генезиса в отношении измерений предложения и состояний вещей. Как примирить логический принцип, согласно которому ложное предложение имеет смысл (так что смысл как условие истины остается безразличен как к истине, так и ко лжи), с не менее определенным трансцендентальным принципом, согласно которому предложение всегда обладает истинностью, либо же ее частью или разновидностью, которой оно заслуживает и которая принадлежит ему в соответствии с его смыслом? Было бы недостаточно сказать, что эти два аспекта объясняются двойной фигурой автономии, когда в одном случае мы рассматриваем эффект только в его сущностном отличии от причины, а в другом — в его привязке к идеализированной квазипричине. Дело в том, что две данные фигуры автономии ввергают нас в противоречие, никак не разрешая последнее.

Такое противостояние между простой формальной логикой и трансцендентальной логикой пронизывает всю теорию смысла. Обратимся, например, к *Идеям* Гуссерля. Мы помним, что Гуссерль раскрывает смысл как ноэму акта [восприятия] или как то, что выражено предложением. Следуя здесь за стоиками, он раскрыл бесстрастность смысла в выражении благодаря методу феноменологической редукции. Ноэма не только с самого начала подразумевает нейтрализованного двойни-

ка тезиса и модальности выразительного предложения (воспринятое, вспоминаемое, воображаемое); но и обладает ядром, совершенно независимым от модальностей сознания и тетических характеристик предложения, — ядром, полностью отличным также и от физических качеств объекта, полагаемых как реальные (например, чистые предикаты вроде ноэматического цвета, куда не входят ни реальность объекта, ни способ, каким мы его осознаем). Здесь, в этом ядре ноэматического смысла возникает нечто еще более сокровенное, некий сокровенный «верховный», трансцендентальный «центр», являющийся не чем иным, как отношением между самим смыслом и объектом в его реальности. *Отношение и реальность* должны теперь возникать или полагаться трансцендентальным образом. Поль Рикер, вслед за Финком, отметил этот поворот в четвертом разделе *Идей*: «Не только сознание выходит за свои пределы к усматриваемому смыслу, но и этот усматриваемый смысл выходит за свои пределы к объекту. Усматриваемый смысл является при этом только содержанием — разумеется, интенциональным, а не реальным содержанием... [Но теперь] отношение ноэмы к объекту само должно быть установлено посредством трансцендентального сознания как предельной структуры ноэмы»[2]. В сердцевине логики смысла мы всегда обнаруживаем эту проблему, эту незапятнанную концепцию как переход от стерильности к генезису.

Но гуссерлианский генезис, по-видимому, лишь ловкий обман. В самом деле, ведь ядро определяется как *атрибут*; но атрибут понимается как *предикат*, а не как глагол, то есть как понятие, а не как *событие* (таким образом, выражение, согласно Гуссерлю, производит форму понятийного, а смысл не отделим от некоего типа общности, хотя эта общность не совпадает с общностью вида). Далее, связь смысла и объекта естественно вытекает из отношения ноэматических предикатов к нечто = X, способного служить им в качестве поддержки или унифицирующего принципа. Значит, это нечто = X вовсе не

[2] *Ricœur P.* Idées de Husserl. Paris: Gallimard. P. 431–432.

похоже на внутренний и соприсутствующий со смыслом нонсенс, на нулевую точку, не предполагающую ничего из того, что она с необходимостью порождает; это, скорее, кантовский объект = X — где «X» означает только «некий», — который находится со смыслом во внешнем рациональном отношении трансценденции и придает себе уже готовую форму денотации, так же как смысл в качестве предицируемой всеобщности придавал себе уже готовую форму сигнификации. По-видимому, Гуссерль мыслил генезис не на основе необходимо «парадоксальной» и, собственно говоря, «неидентифицируемой» инстанции (утрачивающей свою идентичность и свое происхождение), а, напротив, на основе изначальной способности *общего смысла,* ответственной за усмотрение тождественности объекта вообще, и даже на основе *здравого смысла,* ответственного за бесконечный процесс идентификации любого объекта[3]. Это ясно видно в гуссерлианской теории *doxa* [*мнения*], где различные виды мнений появляются как функция *Urdoxa* [*прамнения*], которое выступает как способность общего смысла по отношению к специфическим способностям. То, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общего смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями doxa, но тем не менее сохраняет сущности, то есть формы, и возводит в ранг трансцендентального только эмпирический опыт в образе мысли, объявленной в качестве «врожденной»? При этом в ней не только измерение сигнификации дается уже готовым при смысле, по-

[3] *Гуссерль Э.* Цит. соч. С. 456: «X в различных ноэматических актах, задаваемых разными установками, с необходимостью узнается как одно и то же...»; с. 478: «Каждому объекту, который действительно существует, в принципе соответствует — в a priori безусловной всеобщности сущности — идея возможного сознания, где сам объект может быть изначально усмотрен, и при этом совершенно адекватным образом...»; с. 480: «Такая непрерывность точнее определяется как бесконечная во всех смыслах-направлениях, как состоящая во всех своих фазах из явлений одного и того же детерминированного X...».

нятом как общий предикат; и не только измерение дессигнации уже задается в предполагаемом отношении смысла со всяким определяемым и индивидуализированным объектом; а еще в ней имеется целое измерение манифестации — в позиции трансцендентального субъекта, — которое сохраняет форму личности, форму личностного сознания и субъективной тождественности и которое довольствуется тем, что срисовывает трансцендентальное с характеристик эмпирического. То, что мы видим у Канта, когда он непосредственно выводит три трансцендентальных синтеза из соответствующих психологических синтезов, не менее очевидно и у Гуссерля, когда тот выводит врожденное и трансцендентальное «Видение» из перцептивного «зрения».

Значит, не только все то, что дается нам *в* понятия смысла, уже порождается *посредством* последнего, но и, что более важно, все это понятие в целом теряет четкость, когда мы смешиваем выражение с другими измерениями [предложения], от которых мы пытались его отличить, — мы «трансцендентально» смешиваем его с измерениями, от коих хотели отличить его формально. Метафора ядра настораживает; она заслоняет саму суть вопроса. Действительно, по Гуссерлю, дарование смысла заимствует адекватное появление однородных регрессивных серий степень за степенью; а затем предполагает организацию неоднородных серий, серии ноэзы и серии ноэмы, пробегаемых двуликой инстанцией (Urdoxa и объект вообще)[4]. Но это лишь рациональная или рационализированная карикатура на подлинный генезис, на наделение смыслом, который должен задавать этот генезис посредством самореализации внутри серии; наконец, это карикатура на двойной нонсенс, который должен предшествовать дарованию смысла, действуя как его квазипричина. Фактически, наделение смыслом, начиная с имманентной квазипричины и статичного генезиса для дальнейших измерений предложения, может происходить только внутри трансцендентального поля, отвечающего условиям, сформулирован-

[4] *Гуссерль Э.* Цит. соч. § 100–101, 102 и т. д.

ным Сартром в его программной статье 1937 года: безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического личностного сознания или субъективной самотождественности, — субъект, напротив, всегда конституируется[5]. Основание никогда не походит на то, что оно обосновывает; об основании недостаточно сказать, что у него иная история, у него также и иная география, хотя это и не другой мир. Трансцендентальное поле смысла должно исключать не только форму личного, но также формы общего и индивидуального; ибо первая форма характеризует только *манифестирующего* себя субъекта, вторая — только *означаемые* объективные классы и свойства, а третья — только подлежащие обозначению системы, которые *индивидуализируются* объективным образом, отсылая к субъективным точкам зрения, причем последние сами являются *индивидуализирующими* и *обозначающими*. Итак, мы не считаем, что таким образом можно продвинуться в решении обсуждаемой проблемы, даже при том, что Гуссерль вписывает в трансцендентальное поле центры индивидуации, индивидуальные системы, монады и точки зрения Я подобно тому, как это делал Лейбниц, а не форму Я, как это делал Кант[6]. Тем не менее здесь обнаруживается, как мы еще увидим, очень важное изменение. Ибо трансцендентальное поле является не более индивидуальным, чем личным, и не более общим, чем

[5] См.: *Сартр Ж.П.* Трансцендентность эго // Логос 2(37) 2003. Идея «безличного или до-личного» трансцендентального поля, которое производит Я [Je] как Самость [Moi], очень важна. Сделать все возможные выводы из данного тезиса Сартру мешает то, что безличное трансцендентальное поле все еще определяется как поле сознания, что оно тогда должно унифицироваться само по себе и без Я — посредством игры интенциональностей или чистых ретенций.

[6] В *Картезианских размышлениях* монады, центры видения или точки зрения занимают очень важное место рядом с Я как синтетическим единством апперцепции. Среди комментаторов Гуссерля выделяется Гастон Бержер, который настаивал на этом аспекте; следовательно, он мог возразить Сартру, что до-личное сознание, возможно, и не нуждается в Я, но оно не способно действовать вне точек зрения или центров индивидуации (см.: *Berger G.* Le Cogito dans la philosophie de Husserl. Aubier, 1941. P. 154; Recherches sur les conditions de la connaissances. Paris: P.U.F., 1941. P. 190–193). Возражение справедливое, пока трансцендентальное поле все еще задается как поле некоего конституирующего «сознания».

универсальным. Значит ли это, что оно — нечто без основы, без фигуры и различий, что оно — шизофреническая бездна? Все здесь безумно, начиная с поверхностной организации этого поля. Идея сингулярностей, а значит, антиобщностей, которые, однако, и безличны, и доиндивидуальны, должна теперь послужить нам гипотезой для определения данной области и ее генетической силы.

Пятнадцатая серия: сингулярности

Эти два момента смысла — бесстрастность и генезис, нейтральность и продуктивность — не таковы, чтобы один смог сойти за другого. Нейтральность, бесстрастность события, его безразличие к определенностям внутреннего и внешнего, индивидуального и коллективного, особенного и всеобщего и так далее образуют некую константу, без которой событие не обладало бы вечной истиной и не отличалось бы от своих осуществлений во времени. Битва потому и не является примером события среди других событий, а выступает, скорее, как Событие в его сущности, что она одновременно осуществляется многими способами, а каждый участник схватывает в ее на разных уровнях осуществления внутри ее изменчивого настоящего: то же верно и для современного классического сопоставления Стендаля, Гюго и Толстого — в том, как они «видят» битву сами и заставляют видеть ее своих героев. Но это главным образом потому, что битва *парит* над своим собственным полем, она нейтральна в отношении всех своих осуществлений во времени, нейтральна и бесстрастна к победителям и побежденным, трусам и храбрецам; и оттого она еще страшнее. Она никогда не в настоящем, но всегда или вот-вот произойдет, или уже произошла. Битва уловима только для анонимной воли, которую она сама инспирирует. Эта воля — ее следует назвать «безразличием» — присуща смертельно раненному солдату, который больше уже ни храбр, ни труслив, ни победитель, ни побежденный, а вообще за пределами этих различий — он там, где длится Событие, и, значит, причастен к его ужасающей беспристрастности. «Где» происходит битва? Вот почему солдат бежит, когда бежит, и поднимается в атаку, когда поднимается в атаку, вынужденный рассматривать каждую временную реализацию с высоты вечной истины события, воплощающей себя в этой реализации и, увы, в собственной плоти солдата. И еще, солдат должен долго бороться, чтобы под-

няться над храбростью и трусостью и достичь этого чистого схватывания события посредством «волевой интуиции», то есть посредством воли, *пробуждаемой* в нем событием, — интуиции отличной от любой эмпирической интуиции, все еще соответствующей тому или иному типу осуществления [события][1]. Поэтому самой великой книгой о событии — более великой даже, чем произведения Стендаля, Гюго и Толстого, — является книга Стефана Кране *Красный Символ Мужества,* где герой анонимно назван «молодым человеком» или «юным солдатом». Это чем-то напоминает битвы Кэрролла, где великая суета, огромная черная нейтральная туча или шумный ворон пролетают над бойцами, обособляя и рассеивая их только ради того, чтобы сделать их еще более безликими. Действительно, существует бог войны, но из всех богов он самый бесстрастный, самый бесчувственный к мольбам — «Светозвуководонепроницаемость», пустые небеса, Эон.

Что касается модусов предложения вообще, то нейтральность смысла проявляется по отношению к ним с нескольких точек зрения. С точки зрения количества смысл не является ни частным, ни общим, ни универсальным, ни личным. С точки зрения качества он совершенно не зависит ни от утверждения, ни от отрицания. С точки зрения модальности он не является ни ассерторическим, ни аподиктическим, ни даже вопросительным (модус субъективной неопределенности или объективной возможности). С точки зрения отношения он не сливается внутри выражающего его предложения ни с дессигнацией, ни с манифестацией, ни с сигнификацией. И наконец, с типологической точки зрения он не совпадает ни с какой-либо интуицией, ни с какой-либо «позицией» сознания, которые мы эмпирически определили, полагаясь на игру предыдущих характеристик пред-

[1] Георг Гурвич использовал словосочетание «волевая интуиция», дабы обозначить интуицию, чья «данность» не ограничивает деятельность; он применял его к Богу Дунса Скотта и Декарта, к воле Канта и чистому действию Фихте (Morale théorique et science des mœurs. Paris: P.U.F., 1948. P. 54 sq.). Нам кажется, что это словосочетание соответствует прежде всего стоической воле, воле к событию, в двойном смысле генетива.

ложения: интуиций и позиций восприятия, воображения, памяти, понимания, эмпирической воли и так далее. В полном соответствии с требованиями метода феноменологической редукции Гуссерль наглядно показал независимость смысла от известного числа этих модусов, или точек зрения. Но понять всю (световодозвуконепроницаемую) нейтральность смысла ему мешает стремление удержать в нем рациональный аспект здравого и общего смысла, поскольку Гуссерль ошибочно представляет последние как матрицу, «немодализируемую корневую форму» (Urdoxa). И это же стремление заставляет его сохранять внутри трансцендентальной сферы форму сознания. Отсюда следует, что полной нейтральности смысла можно достичь только как одной из сторон некой дизъюнкции в самом сознании: либо корневая первичность реального когито под юрисдикцией разума; либо нейтрализация когито в виде «копии», некоего «непригодного когито», ни активной, ни пассивной «тени или отражения», изъятой из-под рациональной юрисдикции[2]. Таким образом, то, что представлено как радикальная купюра сознания, явно соответствует двум аспектам смысла: его нейтральности и генетической силе по отношению к модусам. Но решение об альтернативном распределении этих двух аспектов в рамках данной дизъюнкции не удовлетворительнее решения, трактующего один из них как проявление другого. В этом случае не только генезис оказывается лжегенезисом, но и нейтральность — псевдонейтральностью. Наоборот, как мы видели в отношении модификаций бытия и модальностей предложения, одна и та же вещь должна фиксироваться и как нейтральный поверхностный эффект, и как продуктивный принцип производства. Ее нужно понимать не в плане дизъюнкции сознания, а в плане раздвоения и конъюнкции двух каузальностей.

Мы ищем определение для безличного и доиндивидуального трансцендентального поля, которое не похоже на соответствующие эмпирические поля и которое тем не менее не совпадает с недифференцированной

[2] См. *Идеи*, особенно § 114 (и о юрисдикции разума см. § 111).

глубиной. Это поле не может быть определено как поле сознания: вопреки всем усилиям Сартра, мы не можем рассматривать сознание как среду, но в то же время мы отвергаем форму личности и точку зрения индивидуации. Сознание — ничто без синтеза объединения, но не существует синтеза объединения сознания без формы Я, без точки зрения Самости. Напротив, то, что не выступает ни как индивидуальное, ни как личное, является источником сингулярностей, ибо они создаются на бессознательной поверхности и обладают имманентным подвижным принципом самовоссоединения через *номадическое распределение,* которое радикально отличается от фиксированных и оседлых распределений как условий синтезов сознания. Сингулярности — это подлинные трансцендентальные события: то, что Ферлингетти называет «четвертым лицом единственного [числа]». Не будучи ни индивидуальными, ни личными, сингулярности заведуют генезисом и индивидов, и личностей; они распределяются в «потенциальном», которое не имеет вида ни Самости, ни Я, но которое производит их, самоактуализируясь и самоосуществляясь, хотя фигуры этой самоактуализации совсем не похожи на осуществляемый потенциал. Только теория сингулярных точек позволяет выйти за пределы синтеза личности и анализа индивида, как они существуют (или создаются) в сознании. Мы не можем принять альтернативу, которая ставит под угрозу целиком всю психологию, космологию и теологию: либо сингулярности уже содержатся в индивидах и личностях, либо — недифференцированная бездна. Только тогда, когда перед нами открывается мир, кишащий анонимными, номадическими, безличными и доиндивидуальными сингулярностями, мы наконец вступаем на поле трансцендентального. На основе предыдущих серий можно наметить пять принципиальных характеристик такого мира.

Во-первых, сингулярности-события соответствуют неоднородным сериям, организующимся в систему, которая ни стабильна, ни не стабильна, а, скорее, «метастабильна», наделена потенциальной энергией, где распределяются различия между сериями. (Потенциальная

энергия — это энергия чистого события, тогда как формы актуализации соответствуют осуществлениям события.) Во-вторых, сингулярности способны к самовоссоединению, процесс которого всегда подвижен и смещается в той мере, в какой парадоксальный элемент пробегает серии и вынуждает их резонировать, сворачивая соответствующие сингулярные точки в одну и ту же случайную точку, а все излучения, все броски [игральной кости] — в одно и то же бросание. В-третьих, сингулярности, или потенциалы, блуждают по поверхности. Все случается на поверхности кристалла, рост которого происходит только на его гранях. Несомненно, организм так не развивается; он всегда сосредоточен во внутреннем пространстве и распространяется во внешнее пространство, ассимилируя и проявляясь. Но мембраны не менее важны: они несут потенциалы и возрождают полярности, они приводят в соприкосновение внутреннее и внешнее пространства вне зависимости от расстояния между ними. Внутреннее и внешнее, глубина и высота обретают биологическую ценность только благодаря такой топологической поверхности контакта. Следовательно, даже с биологической точки зрения необходимо понять, что «глубочайшее — это кожа». Кожа обладает некой чисто поверхностной жизненной потенциальной энергией. И точно так же, как события не занимают поверхность, а лишь бродят по ней, так и поверхностная энергия не *локализуется* на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и реформировании. Хорошо сказал об этом Жильбер Симондон: «Живое живет на пределе самого себя, на собственном пределе... Характерные для жизни полярности пребывают на уровне мембраны; именно здесь жизнь присутствует сущностным образом как аспект динамической топологии, которая сама поддерживает метастабильность, благодаря коей и существует... Все содержание внутреннего пространства находится в топологическом контакте с содержанием внешнего пространства на пределах живого; фактически, в топологии не существует дистанции; вся масса живой материи, содержащаяся во внутреннем пространстве, активно наличествует во внешнем мире на

пределе живого... *Принадлежать внутреннему — значит не только быть внутри, но и быть на внутренней стороне предела...* На уровне поляризованной мембраны внутреннее прошлое и внешнее будущее сталкиваются...»[3]

Следовательно, мы можем сказать, что, в-четвертых, поверхность — это место *смысла*: знаки остаются лишенными смысла до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию, обеспечивающую резонанс между двумя сериями (двумя образами-знаками, двумя фотографиями или двумя следами и так далее). Но такой мир смысла еще не предполагает ни единства направления, ни общности органов, которые требуют рецептивного аппарата, способного осуществить последовательное наложение планов поверхности, следуя другому измерению. Далее, такой мир смысла с его событиями-сингулярностями представляет и столь существенную для него нейтральность. Последняя обеспечена не только тем, что он как бы парит над измерениями, в соответствии с которыми будет организован, дабы обрести сигнификацию, манифестацию и дессигнацию; но также и тем, что он парит над актуализациями своей энергии как потенциальной энергии, то есть над осуществлением своих событий, которые могут быть как внутренними, так и внешними, как коллективными, так и индивидуальными — в зависимости от поверхности контакта или нейтрального поверхностного предела, превосходящего расстояния и гарантирующего неразрывность обеих сторон. Вот почему, в-пятых, этот мир смысла имеет

[3] *Simondon G.* L'Individu et sa genèse physico-biologique. Paris: P.U.F., 1964. P. 260–264. Эту книгу мы считаем очень важной, поскольку в ней представлена первая продуманная теория неличных и доиндивидуальных сингулярностей. Начиная с этих сингулярностей, она в явном виде предлагает разработку генезиса живой индивидуальности и сознающего субъекта. А значит, это и новая концепция трансцендентального. Симондоном анализируются все пять характеристик, посредством которых мы попытались определить трансцендентальное поле: *потенциальная энергия этого поля, внутренний резонанс серий, топологическая поверхность мембран, организация смысла и статус проблематического.* Итак, излагаемое здесь, а также в следующих параграфах прямо связано с этой книгой, с которой мы расходимся лишь в выводах.

статус *проблематического*: сингулярности распределяются в собственно проблематическом поле и неожиданно возникают на этом поле в виде топологических событий, к которым не приложимо никакое измерение. Как в случае с химическими элементами мы узнаем, где они, прежде чем узнаем, что они такое, так и здесь мы знаем о существовании и распределении сингулярных точек до того, как узнаем их природу (узкие места, узлы, очаги, центры...). Это позволяет, как мы видели, дать совершенно объективное определение «проблематическому» и той неопределенности, которую оно за собой влечет, поскольку природа направленных сингулярностей, с одной стороны, и их существование и ненаправленное распределение — с другой, зависят от объективно разных инстанций[4].

Итак, начинают вырисовываться условия подлинного генезиса. Верно, что смысл — это, собственно, открытие трансцендентальной философии и что он приходит на смену прежним метафизическим Сущностям. (Или, скорее, смысл как бесстрастная нейтральность впервые был открыт эмпирической пропозициональной логикой, порвавшей с аристотелизмом; а уже во второй раз, в виде генетической продуктивности, он был открыт трансцендентальной философией, покончившей с метафизикой.) Но вопрос о знании того, как должно быть задано трансцендентальное поле, очень сложен. Нам кажется невозможным наделить его, в кантианской ма-

[4] См.: *Lautman A.* Le Problème du temps. Paris: Hermann, 1946. P. 41–42: «Геометрическая интерпретация дифференциальных уравнений очевидным образом показывает две абсолютно различные реальности: есть поле направлений и топологических происшествий, неожиданно возникающих на нем, как, например, существование на плане *случайных точек, к которым не может быть присоединено ни одно направление*; и есть интегральные кривые, обладающие формой, которую они принимают в окрестности сингулярностей поля направлений... *Существование и распределение* сингулярностей — это понятия, относительные к полю векторов, определяемому дифференциальным уравнением; форма интегральных кривых соотносится с решением этого уравнения. Обе проблемы, безусловно, взаимодополнительны, ибо природа сингулярностей такого поля определяется формой кривых в их окрестности; но не менее верно, что поле векторов, с одной стороны, и интегральные кривые — с другой, — это две совершенно разные математические реальности».

нере, личной формой некоего Я или неким синтетическим единством апперцепции, даже если мы придаем этому единству универсальное значение; здесь решающими остаются возражения Сартра. Но точно так же за ним нельзя сохранить и форму сознания, даже если мы определим такое безличное сознание посредством чистых интенциональностей и ретенций, ведь они все еще предполагают центры индивидуации. Ошибка всех определений трансцендентального как сознания состоит в том, что в них трансцендентальное мыслится по образу и подобию того, что оно призвано обосновать. В этом случае мы либо получаем уже готовым и в так называемом «изначальном» смысле принадлежащим конститутивному сознанию все, что пытаемся породить с помощью трансцендентального метода. Либо, вслед за Кантом, мы отказываемся от генезиса и конституирования, ограничиваясь простой сферой трансцендентальных условий; но тем не менее мы не можем избежать порочного круга, согласно которому условие отсылает к обусловленному, чей образ оно копирует. Верно, что такое требование — определять трансцендентальное как изначальное сознание, — как говорится, оправдано, ибо условия реального объекта познания должны быть *теми же, что* и условия знания; без этого допущения трансцендентальная философия потеряла бы всякий смысл и была бы вынуждена установить для объектов автономные условия, воскрешая тем самым Сущности и божественное Бытие прежней метафизики. Двойная серия обусловленного — то есть эмпирического сознания и его объектов — должна быть, следовательно, основана на некой первичной инстанции, сохраняющей как чистую форму объективности (объект = X), так и чистую форму сознания, и при этом конституирующей первую на основе последнего.

Но такое требование, по-видимому, вообще незаконно. Если и есть что общее у метафизики и трансцендентальной философии, так это альтернатива, перед которой ставит нас каждая из них: *либо* недифференцированное основание, безосновность, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств, либо в высшей

степени индивидуализированное Бытие и чрезвычайно персонализированная Форма. Без этого Бытия и этой Формы нас ждет только хаос... Другими словами, метафизика и трансцендентальная философия сходятся в том, что мыслят только *те поддающиеся определению сингулярности, которые уже заключены в высшей Самости и в верховном Я*. Таким образом, для метафизики совершенно естественно, по-видимому, полагать высшую Самость как то, что бесконечно и полностью характеризует Бытие на основе его, Бытия, понятия, а значит, обладает всей полнотой первичной реальности. Фактически, такое Бытие необходимым образом индивидуально, поскольку отбрасывает в небытие или бездонную пропасть любой абсолютно не выражающий ничего реального предикат или свойство, а на собственные творения, то есть на конечные индивидуальности, возлагает обязанность обрастать производными предикатами, выражающими только ограниченные реальности[5]. На другом полюсе трансцендентальная философия избирает конечную синтетическую форму Личности, а не бесконечное аналитическое бытие индивида; для нее кажется естественным определить это верховное Я со ссылкой на человека и тем самым совершить грандиозную подмену Человек–Бог, которой философия так долго удовлетворялась. Я соразмерно представлению, как только что индивид был соразмерен Бытию. Но в обоих случаях перед нами альтернатива между недифференцированной безосновностью и скованными сингулярностями: таким образом, нонсенс и смысл с необходимостью вступают в простое противоречие, а сам

[5] Лучшее дидактическое изложение традиционной метафизики представлено Кантом в разделе «О трансцендентальном идеале» «Критики чистого разума». Кант показывает, что идея совокупности всего возможного исключает всякий иной предикат, кроме «первичных» предикатов, и таким образом конституирует полностью определенное понятие индивидуального Существа, «так как только в этом единственном случае само по себе общее понятие о вещи полностью определяется самим собой и познается как представление об индивидуальности» (*Кант И.* Собр. соч. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 507). Итак, универсальное — это не что иное, как форма коммуникации в мысли между высшей индивидуальностью и конечными индивидуальностями: универсальная мысль отсылает в любом случае к индивидуальному.

смысл выступает сразу и как первозданный, и как смешанный с первичными предикатами — будь то предикаты, определенные в бесконечной индивидуальности высшего Бытия, или предикаты, определенные в конечной формальной конституции верховного субъекта. Человеческие они или божественные, как говорил Штирнер, предикаты всегда одни и те же — принадлежат ли они аналитически божественному бытию или же синтетически связаны с человеческой формой. Как только смысл полагается в качестве первичного и предицируемого, то не столь уже важно, идет ли речь о божественном смысле, забытом человеком, или же о человеческом смысле, отчужденном в Боге.

Всегда есть что-то неожиданное в случаях, когда философия заставляет говорить Безосновное и обнаруживает мистический язык его ярости, его бесформенности и слепоты: Беме, Шеллинг, Шопенгауэр. Поначалу и Ницше, ученик Шопенгауэра, был одним из них, когда в «Рождении трагедии...» дал слово безосновному Дионису, противопоставляя его божественной индивидуальности Аполлона и человеческой личности Сократа. В этом и состоит фундаментальная проблема: «кто говорит в философии?» или: каков «субъект» философского дискурса? Но даже если заставить бесформенное основание и недифференцированную бездну говорить в полный голос упоения и гнева, то и тогда альтернатива, поставленная трансцендентальной философией и метафизикой, еще не преодолена: кроме личности и индивида вы не *разглядите* ничего... Открытие Ницше лежит где-то в стороне, когда он, освободившись от чар Шопенгауэра и Вагнера, исследовал мир безличных и доиндивидуальных сингулярностей — мир, который он позже назвал дионисийским, или миром воли к власти, миром свободной и несвязанной энергии. Есть номадические сингулярности, не запертые более ни в застывшей индивидуальности бесконечного Бытия (пресловутая неизменность Бога), ни внутри оседлых границ конечного субъекта (пресловутые пределы знания). Есть что-то такое, что ни индивидуально, ни лично, но, однако, сингулярно; что, в отличие от недифференцирован-

ной бездны, перескакивает от одной сингулярности к другой и бросает кость, делая всегда один и тот же бросок — заново образованный и фрагментированный в каждом бросании. Это и есть дионисийская смыслопорождающая машина, где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а, скорее, соприсутствуют вместе внутри нового дискурса. Такой новый дискурс больше не связан определенной формой, но он и не дискурс бесформенного: это, скорее, дискурс чистого неформального. «Вы должны быть чудовищем и хаосом»... Ницше отвечает: «Мы исполнили это пророчество»[6]. Что касается субъекта такого нового дискурса (если учесть, что больше нет никакого субъекта), то это ни человек, ни Бог, а еще меньше — человек на месте Бога. Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуации и форм их личности: сверхчеловек не значит ничего другого, кроме этого — высший тип *всего, что есть*. Странный дискурс, который должен был возобновить философию и, наконец, рассматривать смысл не как предикат или свойство, а как событие.

Своим собственным открытием Ницше, будто во сне, мельком увидел способ, как шагать по земле, едва касаться ее, танцевать и возвращать на поверхность то, что оставалось чудищами глубины и фигурами небес. Правда, он был одержим иным, куда более грандиозным, но в то же время и более опасным делом: в своем открытии он увидел новый способ исследовать основание, пролил на него новый свет, услышать в нем тысячи голосов и заставить их все говорить, даже рискуя кануть в этой глубине, которую он проинтерпретировал и заселил, сделал такой, какой она не была никогда. Он не смог удержаться на хрупкой поверхности, которой сам же рассек людей и богов. Возвращение в бездну, которую сам возродил и заново откопал, — вот где совершенно по-своему погиб Ницше. Правильнее сказать: «псевдо-погиб»; ибо болезнь и смерть суть событие как

[6] Nietzshe, éd. Kröner, 25, § 83.

таковое, как нуждающееся в двойной каузальности: каузальности тел, состояний вещей и смесей, но также и каузальности квазипричины, являющей собой состояние организации или дезорганизации бестелесной поверхности. Казалось бы, Ницше сошел с ума и умер от общего паралича — так сказать, от телесной сифилитичной смеси. Но движения, которым следовало это событие, на сей раз в связи с квазипричиной, вдохновлявшей всю работу и совдохновлявшей жизнь, не имеют никакого отношения к общему параличу, мигрени глаз и рвоте, коими он страдал, — кроме, разве, того, что они придали работе и жизни новую каузальность, то есть статус вечной истины, независимой от своих телесных воплощений, а значит — стиль в произведении, а не смесь в теле. Мы не видим иного пути в постановке проблемы об отношениях между произведением и болезнью, кроме как посредством этой двойной каузальности.

Шестнадцатая серия: статичный онтологический генезис

Поверхностная топология, безличные и доиндивидуальные номадические сингулярности создают реальное трансцендентальное поле. То, как индивид выводится из этого поля, конституирует первый этап генезиса. Индивид неотделим от мира, но что мы называем миром? Мы уже видели, что, как правило, сингулярность может быть схвачена двумя способами: в своем существовании и распределении, но также и в своей природе, согласно которой она простирается или распространяется в заданном направлении по линии обычных точек. Этот второй аспект уже представляет собой некоторую фиксацию, начало осуществления сингулярностей. Некая сингулярная точка аналитически распространяется по серии обычных точек вплоть до окрестности другой сингулярности, и так далее: значит, мир конституируется при условии, что серии сходятся («иной» мир начинался бы в окрестности тех точек, где исходящие из них серии расходились бы). Мир уже охватывает бесконечную систему сингулярностей, прошедших отбор на схождение. Но внутри такого мира утверждаются только те индивиды, которые отбирают и сворачивают конечное число сингулярностей системы, те, что присоединяют последние к сингулярностям, воплощаемым их собственными телами, разворачивают их по своим собственным линиям и даже могут заново формировать их на мембранах, обеспечивающих контакт между внутренним и внешним. Поэтому Лейбниц был прав, говоря, что индивидуальная монада выражает весь мир через связь других тел со своим телом, а также выражает саму эту связь через связь частей собственного тела между собой. Таким образом, индивид всегда пребывает в мире как цикл схождения, а мир может сформироваться и мыслиться только вокруг населяющих и заполняющих его индивидов. На

вопрос, имеет ли сам мир поверхность, способную вновь сформировать потенциал сингулярностей, следует ответить, вообще говоря, отрицательно. Мир может быть бесконечен в порядке схождения и тем не менее обладать конечной энергией, а значит, такой порядок ограничен. Мы узнаем здесь проблему энтропии; ведь сингулярность распространяется по линии обычных точек тем же манером, каким потенциальная энергия актуализируется и падает до своего низшего уровня. Преобразующую силу можно признать в мире только за индивидами, и то лишь на время: а именно время их живого настоящего, относительно которого прошлое и будущее окрестного мира обретают, наоборот, фиксированное и необратимое направление.

С точки зрения статичного генезиса комплекс «индивид–мир–интериндивидуальность» определяет первый уровень осуществления. На этом первом уровне сингулярности осуществляются сразу и в мире, и в индивидах, которые суть части этого мира. Осуществляться или быть осуществленным означает: распространиться по серии обычных точек; быть отобранным согласно правилу схождения; воплощаться в теле, становиться состоянием тела; локально вновь формироваться ради новых конечных осуществлений и новых конечных продолжений. Ни одна из этих характеристик не принадлежит сингулярностям как таковым, только лишь индивидуальному миру и мирским индивидам, заворачивающим сингулярности; вот почему осуществление всегда, одновременно, и коллективно, и индивидуально, всегда и внутреннее, и внешнее, и т. д.

Осуществляться означает также и быть *выраженным*. Лейбницу принадлежит знаменитый тезис: каждая индивидуальная монада выражает мир. Но этот тезис толкуют неверно, когда говорят, будто он означает присущность предикатов выразительной монаде. Верно, конечно, что выраженный мир не существует вне выражающих его монад, а значит, он существует внутри монад в виде серии присущих им предикатов. Но верно и то, что Бог-то создавал мир, а не монады и что выражаемое не совпадает со своим выражением, а скорее упорствует в

нем или обитает[1]. Выраженный мир создан из дифференциальных отношений и смежных сингулярностей. Как таковой, он сформирован в той мере, в какой серии, зависящие каждая от своей сингулярности, сходятся друг к другу: *именно такое схождение определяет их «совозможность» как правило синтеза мира.* Там, где серии расходятся, начинается иной мир, несовозможный с первым. Следовательно, необычное понятие совозможности определяется как *континуум* сингулярностей, как непрерывность, имеющая в качестве своего идеального критерия схождение серий. А также понятие несовозможности несводимо к понятию противоречия; скорее, именно противоречие каким-то образом должно выводиться из несовозможности: противоречие между Адамом-грешником и Адамом-негрешником вытекает из несовозможности миров, где Адам согрешил или не согрешил. В любом из миров индивидуальная монада выражает все сингулярности этого мира — бесконечность, — хотя бы и невнятно, хотя бы и полуобморочно; но каждая монада при этом сворачивает и «ясно» выражает только определенное число сингулярностей, а именно *те сингулярности, в окрестности которых она конституируется и которые комбинируются с ее телом.* Мы видим, что *континуум* сингулярностей абсолютно отличен от индивидов, которые сворачивают его в различных и взаимодополнительных степенях ясности: сингулярности доиндивидуальны. Если верно, что выражаемый мир существует только в индивидах и только как их предикат, то в сингулярностях, управляющих конституированием индивидов, он содержится совершенно иным образом — как событие или глагол: нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил... Было бы большой вольностью настаивать на врожденности предикатов в философии Лейбница. Ибо врожденность предикатов выразительной монаде предполагает, прежде всего, совозможность выраженного мира, а последняя, в свою очередь, предполагает распределение чистых сингулярностей согласно правилам

[1] Это постоянная тема *Писем Лейбница к Арну*: Бог создавал как раз не Адама-грешника, а мир, где Адам согрешил.

схождения и расхождения, принадлежащих все еще логике смысла и события, а не логике предикации и истины. Лейбниц крайне далеко продвинулся в этом первом этапе генезиса: вплоть до индивида, полагаемого в качестве центра сворачивания, в качестве сворачивающего сингулярности и внутри мира, и на собственном теле.

Первый уровень осуществления производит коррелятивные индивидуальные миры и индивидуальные самости, населяющие каждый из этих миров. Индивиды конституируются в окрестности сворачиваемых ими сингулярностей; они выражают миры как циклы схождения серий, зависящих от этих сингулярностей. В той мере, в какой выражаемое не существует вне своих выражений, то есть вне выражающих его индивидов, мир действительно является «принадлежностью» субъекта, а событие действительно становится предикатом, аналитическим предикатом субъекта. *Зеленеть* указывает на сингулярность-событие, в окрестности которого конституируется дерево, а *грешить* — на сингулярность-событие, в окрестности которого конституируется Адам; но *быть зеленым* или *быть грешным* — теперь это уже аналитические предикаты конституированных субъектов, дерева и Адама. Поскольку все индивидуальные монады выражают тотальность своего мира — хотя ясно они выражают только избранную его часть, — постольку их тела формируют смеси и скопления, разнообразные объединения с зонами ясности и темноты: вот почему даже отношения здесь — это предикаты смесей (Адам съел плод с дерева). Более того, в пику некоторым аспектам теории Лейбница следует сказать, что аналитический порядок предикатов — это порядок сосуществования и последовательности, где нет ни логической иерархии, ни характера всеобщности. Когда предикат приписывается индивидуальному субъекту, то он тем самым не получает никакой степени общности; обладать цветом является не более общим, чем быть зеленым; быть животным является не более общим, чем быть разумным. Повышение или понижение уровня общности появляется только тогда, когда предикат задается в предложении так, что служит в каче-

стве субъекта для другого предиката. Пока предикаты соотносятся с индивидами, следует признавать за ними равную непосредственность, совпадающую с их аналитическим характером. Обладать вообще каким-либо цветом не более обще, чем быть зеленым, поскольку есть только такой конкретный цвет, являющийся зеленым, и такой конкретный зеленый цвет, обладающий именно таким оттенком, который соотносится с индивидуальным субъектом. Конкретная роза не может быть красной без того, чтобы быть именно этого красного цвета. А этот красный — не цвет без того, чтобы быть этим красным цветом. Можно оставить неопределенный предикат неопределенным, он не обретает из-за этого какой-либо степени общности. Другими словами, нет еще никакого порядка понятий и опосредований, а только порядок смесей, соответствующий сосуществованию и последовательности. Животное и разумное, зеленое и цвет — пары одинаково непосредственных предикатов, привносящих смесь в тело индивидуального субъекта, причем ни один из предикатов не принадлежит ему как-то менее непосредственно, чем другой. Разум, утверждают стоики, — это тело, проникающее и распространяющееся в теле животного. Цвет — это светящееся тело, впитывающее или отражающее другое тело. Аналитические предикаты еще не предполагают никакого логического расчленения на роды и виды или на свойства и классы, но они подразумевают только актуальные физические структуры и разнообразия, благодаря которым те возможны внутри телесной смеси. Вот почему мы в конечном счете отождествляем сферу интуиций как непосредственных представлений с аналитическими предикатами существования и *описаниями* смесей или скоплений.

Но на почве такого первого осуществления образуется и развивается второй его уровень. Здесь мы снова сталкиваемся с проблемой Гуссерля из V Картезианского размышления: что именно в Эго выходит за пределы монады, ее придатков и предикатов? Или, точнее: что позволяет миру осуществлять «осмысление собственной, в конститутивном отношении вторичной, объек-

тивной трансцендентности», отличной от «имманентной трансцендентности» первого уровня?[2] Феноменологического решения здесь быть не может, поскольку Эго конституировано так же, как и индивидуальная монада. Такая монада, такой живой индивид были определены в мире как *континууме* или в цикле схождений; но Эго как сознающий субъект появляется тогда, когда нечто *идентифицируется* внутри, однако, несовозможных миров, пробегая расходящиеся, тем не менее, серии: тут субъект оказывается «лицом к лицу» с миром — в новом смысле слова «мир» (*Welt*), тогда как живой индивид оказывается внутри мира, а мир — в нем (*Umwelt*). Поэтому мы не можем следовать Гуссерлю, когда он вводит в игру высший синтез идентификации в стихию *континуума*, все линии которого сходятся и согласуются[3]. Таким образом, мы не выходим за пределы первого уровня. Только тогда, когда нечто идентифицируется в расходящихся сериях или между несовозможными мирами, появляются объект = X, выходящий за пределы индивидуальных миров, и, одновременно, размышляющее о нем Эго, которое превосходит [transcende] индивидуальные миры, придавая тем самым миру новую ценность в свете ценности создающегося субъекта.

Чтобы понять, как происходит такая операция, надо обратиться к театру Лейбница, а не к тяжеловесной машинерии Гуссерля. С одной стороны, мы знаем, что сингулярность неотделима от зоны совершенно объективной неопределенности, то есть от открытого пространства своего номадического распределения: фактически, сингулярность поднимает *проблему*, относящуюся к условиям, которые задают эту высшую и позитивную неопределенность; она побуждает *событие* как к беспрестанному делению, так и новому воссоединению в одном и том же Событии; она заставляет *сингулярные точки* распределяться согласно подвижным и коммуницирующим фигурам, которые превращают все метания

[2] См.: Картезианские размышления. § 48. (Гуссерль непосредственно связал эту проблему с трансцендентальной теорией Другого. О роли Другого в статичном генезисе см. наше Приложение IV.)

[3] Идеи. § 143.

кости в один и тот же бросок (случайная точка), а этот бросок — во множество метаний. Хотя Лейбниц не постиг свободного принципа такой игры, ибо не знал, да и не хотел ни вдохнуть в нее достаточно случая, ни сделать расхождение объектом утверждения как таковым, он тем не менее собрал все следствия на том уровне осуществления, который нас сейчас занимает. У проблемы, говорил он, есть условия, необходимым образом включающие в себя «двусмысленные знаки» или случайные точки, то есть разнообразные распределения сингулярностей, соответствующие случаям различных решений: так, уравнение конических сечений выражает одно и то же Событие, которое его двусмысленный знак подразделяет на разнообразные события — круг, эллипс, гиперболу, параболу, прямую линию, причем эти события образуют обширное множество случаев, соответствующих проблеме и задающих генезис решений. Следовательно, нужно понять, что несовозможные миры, несмотря на их несовозможность, все же содержат нечто общее — нечто объективно общее, — что представляет двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров появляются как решения одной и той же проблемы (любые метания — результаты одного и того же броска). Значит, внутри этих миров существует, например, объективно неопределенный Адам, то есть Адам определяемый позитивно *только* посредством нескольких сингулярностей, которые весьма по-разному могут комбинироваться и соответствовать друг другу в разных мирах (быть первым человеком, жить в саду, породить из себя женщину и так далее)[4]. Несовозможные миры становятся вариантами

[4] Итак, мы различаем три отбора, соответствующие теме Лейбница: один определяет мир через схождение; другой определяет завершенные индивидуальности в мире; и наконец, тот, что определяет незавершенные или даже двусмысленные элементы, общие нескольким мирам и соответствующим индивидам.

О третьей выборке, то есть о «неопределенном» Адаме, заданном небольшим числом предикатов (быть первым человеком и так далее), который должен по-разному реализовываться в различных мирах, см.: *Лейбниц Г.В.* Заметки по поводу писем к Арну (Janet I. P. 522 sq.). На самом деле в этом тексте неопределенного Адама как такового нет, он существует только в связи с нашим конечным пониманием, и его

одной и той же истории: Секст, например, слышит оракула... или же, как пишет Борхес: «Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам»[5].

Перед нами теперь не индивидуальный мир, образованный уже фиксированными сингулярностями и организованный в сходящиеся серии, перед нами и не детерминированные индивиды, выражающие этот мир. Теперь мы столкнулись со случайной точкой сингулярных точек, с двусмысленным знаком сингулярностей или, вернее, с тем, что представляет этот знак и что присуще нескольким из этих миров, а в пределе и всем мирам, несмотря на их расхождение и населяющих их индивидов. Таким образом, есть «неопределенный Адам», то есть бродяга, номад, некий Адам = x, общий для нескольких миров. Некий Секст = x, некий Фан = x. В конце концов, есть нечто = x, общее для всех миров. Все объекты = x — это «личности». Они определяются посредством предикатов, но это уже не аналитические предикаты индивидов, заданных внутри мира и создающих *описание* данных индивидов. Напротив, это предикаты, синтетически *определяющие* личности и раскрывающие с их помощью различные миры и индивидов как множество вариантов и возможностей: «быть первым человеком и жить в саду» в случае Адама; «хранить тайну и быть потревоженным незваным гостем» в случае Фана. Что касается какого-либо абсолютно общего предмета, все миры которого суть вариации, то его предикаты суть первичные

предикаты — это только обобщения. Но, напротив, в знаменитом тексте *Теодицеи* (§ 414–416) различные Сексты в разных мирах обладали крайне специфическим объективным единством, опирающимся на двойственную природу понятия сингулярности и на категорию проблемы с точки зрения бесконечного вычисления. Куда раньше Лейбниц разработал теорию «двусмысленных знаков» в связи с сингулярными точками, взяв в качестве примера конические сечения: см. «De la methode de l'Universalite» (Opuscules, Coutuart).

[5] *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. С. 237.

возможности, или категории. Вместо того чтобы каждый мир был аналитическим предикатом индивидов, вписанных в серии, именно несовозможные миры являются синтетическими предикатами личностей, определяемых в отношении дизъюнктивных синтезов. Что касается вариаций, которые осуществляют возможности личности, то мы должны рассматривать их как понятия, с необходимостью означающие классы и свойства и, следовательно, по самой своей сути подверженные повышению или понижению уровня общности в непрерывной спецификации на категориальной основе: в самом деле, в саду может быть красная роза, но в других мирах или в других садах существуют розы, не являющиеся красными, и цветы, не являющиеся розами. Вариации — это свойства и классы. Они всецело отличны от индивидуальных скоплений первого уровня: свойства и классы имеют в качестве своей основы порядок личностей. Дело в том, что сами личности принадлежат прежде всего *классам из одного члена*, а их предикаты — *свойствам из одной постоянной*. Каждая личность — это единственный член своего класса, но, однако, этот класс составлен из возвращающихся к нему миров, возможностей и индивидов. Классы как множества и свойства как вариации производны от этих классов из одного члена и от свойств с одной постоянной. Таким образом, мы полагаем, что полный вывод представляется таковым: 1) личности; 2) классы с одним членом, который их составляет, и свойства с одной постоянной, каковая им принадлежит; 3) экстенсивные классы и вариабельные свойства, то есть производные общие понятия. Именно в таком смысле мы интерпретируем фундаментальную связь между понятием и Эго. Универсальное Эго — это как раз личность, соответствующая чему-то = X, общему для всех миров, точно так же как другие эго суть личности, соответствующие некой частной вещи = X, общей для нескольких миров.

Мы не можем детально проследить весь вывод целиком. Важно только зафиксировать два этапа пассивного генезиса. Во-первых, начиная с сингулярностей-событий, задаваемый ими смысл порождает первый

комплекс, в котором он осуществляется: *Umwelt*, организующий сингулярности в циклах схождения; индивиды, выражающие эти миры; состояния тел; смеси или скопления индивидов; аналитические предикаты, описывающие такие состояния. Затем появляется второй комплекс, совершенно отличный от предыдущего и надстраивающийся над первым: *Welt*, общий нескольким или всем мирам; личностям, определяющим это «нечто общее»; синтетическим предикатам, определяющим эти личности; и производным от них классам и свойствам. Если первая стадия генезиса — действие смысла, то вторая — действие нонсенса, всегда сопричастствующего со смыслом (случайная точка и двусмысленный знак): вот почему данные две стадии и их различия необходимым образом обоснованы. На первой стадии мы видим, как формируется принцип «здравого смысла», или организация уже фиксированных и оседлых различий. На второй стадии мы видим, как формируется принцип «общего смысла» в качестве функции идентификации. Но было бы ошибкой понимать эти производные принципы, как если бы они были трансцендентальными, то есть усматривать в *их образе* смысл и нонсенс, из которых они выводятся. Однако именно это объясняет, почему Лейбниц — как бы далеко он ни продвинулся в теории сингулярных точек и игры — так и не сформулировал, по сути дела, правил распределения идеальной игры; в лучшем случае он рассматривал доиндивидуальное главным образом на основе конституированных индивидов в областях, уже сформированных здравым смыслом (см. скандальное заявление Лейбница, где он предписывает философии так создавать новые понятия, чтобы они не угрожали ниспровержением «устоявшихся ощущений»). Это также объясняет, почему Гуссерль в своей теории конституирования связывает себя уже предзаданной формой общезначимого смысла и рассматривает трансцендентальное как Личность или Эго, почему ему не удается отличить x как форму произведенного отождествления от совершенно другой инстанции x, а именно продуктивного нонсенса, оживляющего идеальную игру и

безличное трансцендентальное поле[6]. На самом деле, личность — это Улисс, или, собственно говоря, никто, производная форма, порожденная безличным трансцендентальным полем. А индивид — это всегда нечто, рожденное подобно Еве из ребра Адама, из сингулярности, простирающейся по линии обычных точек вплоть до доиндивидуального трансцендентального поля. Индивид и личность, здравый смысл и общий смысл производятся пассивным генезисом на основе смысла и нонсенса, которые не похожи на них и чью доиндивидуальную и безличную трансцендентальную игру мы только что проследили. Итак, здравый смысл и общий смысл заминированы принципом их производства и взрываются изнутри парадоксом. В произведении Льюиса Кэрролла Алиса скорее напоминает индивида или монаду, открывающую смысл и уже предчувствующую нонсенс, пока карабкается к поверхности из мира, в который погрузилась, но который также сворачивается в ней и навязывает ей жесткий закон смесей; Сильвия и Бруно напоминают, скорее всего, «странных» личностей, открывающих нонсенс и его соприсутствие со смыслом в «чем-то» общем для различных миров: мира людей и мира фей.

[6] Отметим, что Гуссерль делает любопытные намеки по поводу fiat [да будет — *лат.*], то есть изначально подвижной точки в трансцендентальном поле, определяемом как Эго; см.: Идеи, § 122.

Семнадцатая серия: статичный логический генезис

Индивиды — это бесконечные аналитические предложения: бесконечные в отношении того, что они выражают, но конечные в своем явном выражении, в отношении своих телесных зон выражения. Личности суть конечные синтетические предложения: конечные в своем определении, но неопределенные в отношении своего приложения. Индивиды и личности сами по себе являются онтологическими предложениями, личности основываются на индивидах (и наоборот, индивиды основываются на личности). Все-таки третий элемент онтологического генезиса, а именно множественные классы и вариабельные свойства, зависящие, в свою очередь, от личностей, не воплощается в каком-то третьего вида предложении, которое само было бы онтологическим. Напротив, данный элемент заставляет нас перейти к иному порядку предложения и задает условие или форму возможности логического предложения вообще. В связи с этим условием и одновременно с ним индивиды и личности играют теперь роль не онтологических предложений, а материальных инстанций, осуществляющих возможность и определяющих внутри логического предложения те отношения, какие необходимы для существования обусловленного: отношение дессигнации как отношение к индивидуальному (мир, состояние вещей, скопление, индивидуальное тело); отношение манифестации как отношение к личному — форма возможности, определяющая со своей стороны отношение сигнификации. Тогда мы лучше понимаем всю сложность вопроса: что первично в порядке логического предложения? Ибо даже если первична сигнификация как условие или форма возможности, то она все равно отсылает к манифестации в той мере, в какой множественные классы и вариабельные свойства, определяющие сигнификацию, основываются — в онтологическом

порядке — на личности, а манифестация отсылает к дессигнации в той мере, в какой личность, в свою очередь, основывается на индивиде.

Далее, между логическим и онтологическим генезисами нет параллелизма, между ними, скорее, существует нечто вроде переключателя-реле, допускающего какие угодно переносы и перепутывания. Таким образом, соответствие между индивидом и дессигнацией, личностью и манифестацией, множественными классами или меняющимися свойствами и сигнификацией достигается очень просто. Справедливо, что отношение дессигнации может устанавливаться только в мире, подчиненном различным аспектам индивидуации; но этого недостаточно: помимо неразрывности дессигнация требует установления тождества, которое зависит от манифестируемого порядка личности, — на последнее обстоятельство мы указывали, говоря, что дессигнация предполагает манифестацию. И наоборот, если личность манифестируется или выражается в предложении, то это зависит от индивидов, состояний вещей или состояний тел, которые не довольствуются тем, чтобы быть обозначенными, но сами формируют множество случаев и возможностей в отношении желаний, верований и учреждающих проектов личности. Наконец, сигнификация предполагает формацию здравого смысла, проявляющегося с индивидуацией, тогда как формация общего смысла находит свой источник в личности. Сигнификация заключает в себе всю игру дессигнации и манифестации — как в виде способности утверждать предпосылки, так и в виде способности отделять заключение. Значит, имеется, мы увидели, чрезвычайно сложная структура, согласно которой каждое из трех отношений логического предложения вообще является, по-своему, первичным. Данная структура в целом формирует третичный распорядок языка. Именно потому, что она производится посредством онтологического и логического генезиса, она зависит от смысла, как от того, что само задает вторичную организацию языка, имеющую совершенно иной характер и распределение (например, различие между двумя *x*: *x* неоформленного парадок-

сального элемента, которому недостает самотождественности в чистом смысле, и *x* какого-либо объекта, который характеризует лишь форму тождества, производимую в общем смысле). Таким образом, если мы рассматриваем сложную структуру третичного распорядка, где каждое отношение предложения должно опираться на другие отношения циклическим образом, то мы увидим, что она как целое или любая из ее частей может разрушиться, если отношения утратят такую взаимодополнительность: не только потому, что цикл логического предложения всегда можно разрушить, подобно тому как мы разрываем кольцо, дабы показать иначе организованный смысл, но и потому, прежде всего, что смысл хрупок настолько, что может опрокинуться в нонсенс и тем самым поставить под удар все отношения логического предложения — сигнификация, манифестация и дессигнация рискуют кануть в недифференцированной пропасти безосновного, способного лишь пульсировать чудовищного тела. Вот почему по ту сторону третичного распорядка предложения и даже вторичной организации смысла, мы предчувствуем присутствие ужасного первичного порядка, в котором сворачивается весь язык.

Отсюда ясно, что смысл — с его организацией случайных и единичных точек, проблем и вопросов, серий и смещений — дважды продуктивен: он порождает не только логическое предложение с присущими ему измерениями (дессигнацией, манифестацией и сигнификацией), но и объективные корреляты последнего, которые сначала сами были произведены как онтологические предложения (обозначаемое, манифестируемое и сигнифицируемое). Переносы и перепутывания между этими двумя аспектами генезиса объясняют такой феномен, как *ошибка*, ибо обозначаемое, например, может быть дано в онтологическом предложении, не соответствующем рассматриваемому логическому предложению. Однако ошибка — крайне искусственное, абстрактное философское понятие, ибо она затрагивает только истинность предложений, которые, как считается, даны в уже готовом виде и по отдельности. Генетиче-

ский элемент открывается лишь в той мере, в какой понятия истины и лжи переносятся с предложений на проблему, которую эти предложения, как предполагается, разрешают. И при таком переносе истина и ложь полностью меняют свой смысл. Скорее, именно категория смысла замещает категорию истины, когда истина и ложь сами качественно определяют проблему, а не соответствующие ей предложения. С этой точки зрения мы знаем, что проблема, вместо того чтобы указывать не на субъективный и предварительный характер эмпирического знания, отсылает, напротив, к идеальной объективности, к конститутивному комплексу смысла, лежащего в основе как познания, так и познанного, как предложения, так и его коррелятов. Именно отношение между проблемой и ее условиями определяет смысл как истину самой проблемы. Может статься, что эти условия остаются недостаточно определенными или, напротив, что они определены сверх меры — то есть так, что проблема оказывается ложно поставленной. Детерминация условий, с одной стороны, подразумевает пространство номадического распределения, где размещаются сингулярности (Топос); а с другой стороны, время распада, за какое это пространство делится на подпространства, каждое из которых последовательно определяется присоединением новых точек, обеспечивающих поступательную и полную детерминацию рассматриваемой области (Эон). Всегда есть пространство, сгущающее и осаждающее сингулярности, так же как всегда есть время, поступательно восполняющее событие фрагментами будущих и прошлых событий. Таким образом осуществляется пространственно-временная самодетерминация проблемы, в ходе которой она выдвигается, покрывая недостаток собственных условий и не допуская их излишка. Именно здесь истина становится смыслом и продуктивностью. И решения рождаются именно в тот момент, когда проблема определяет *сама себя*. Вот почему, как правило, считается, что решение закрывает проблему, что оно задним числом приписывает ей статус субъективного момента, неизбежно преодолеваемого, как только находится реше-

ние. Хотя справедливо и обратное. Посредством соответствующих процессов проблема определяется, одновременно, в пространстве и во времени, и, определившись, она задает решения, в которых продолжает упорствовать. Именно синтез проблемы с ее условиями порождает предложения, их измерения и корреляты.

Таким образом, смысл выражается как проблема, которой соответствуют предложения, которые, как таковые, указывают на специфические ответы, означают отдельные случаи общего решения и манифестируют субъективные акты вынесения решения. Вот почему, прежде чем выражать смысл в инфинитивной или причастной форме (снег-быть белым, будучи-белым от снега), кажется желательным выражать его в вопросительной форме. Верно, что вопросительная форма калькируется на уже готовое решение или решение, которое осталось только отыскать, что она всего лишь нейтрализованный двойник ответа, хранимого тем, кого мы спрашиваем (какого цвета снег? который час?). По крайней мере, у вопросительной формы уже то преимущество, что она указывает путь к тому, что мы ищем: к подлинной проблеме, ничуть не похожей на предложения, которые она подчиняет себе. Настоящая проблема порождает предложения, определяя собственные условия и предписывая индивидуальный порядок преобразований порождаемых предложений в рамках общих сигнификаций и личных манифестаций. Вопрошание — только тень намечаемой или, точнее, реконструируемой на базе эмпирических предложений проблемы; но сама по себе проблема есть реальность генетического элемента — сложная *тема*, которую нельзя свести к какому-либо *тезису* предложения[1]. Равным образом иллюзорно эмпирически калькировать проблему на предложения, которые служат «ответами» на нее, а также философски или научно определять проблему через форму возмож-

[1] В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель ясно показывает, что подлинная философская (или научная) истина не состоит в предложении как ответе на простой вопрос типа «когда родился Цезарь?». О различии между проблемой, или темой, и предложением см.: *Лейбниц Г.В.* Nouveaux essais. 4. Ch. I.

ности «соответствующих» предложений. Такая форма возможности может быть как логической, так и геометрической, алгебраической, физической, трансцендентальной, моральной и так далее. Неважно; до тех пор, пока мы определяем проблему через ее «разрешимость», мы путаем смысл с сигнификацией и понимаем условие только в образе обусловленного. На деле область разрешимости относительна к процессам самодетерминации проблемы. Именно синтез проблемы с *ее* собственными условиями конституирует нечто идеальное, необусловленное, задающее сразу и условие, и обусловленное — то есть область разрешимости и решения, присутствующие в этой области; форму предложений и их заданность в этой форме; сигнификацию как условие истины и предложение как обусловленную истину. Проблема никогда не походит ни на подчиненные ей предложения, ни на отношения, которые она порождает в предложении: проблема *не является* предложением, хотя и не существует вне выражающих ее предложений. Таким образом, нельзя согласиться с Гуссерлем, когда он заявляет, что выражение лишь двойник и с необходимостью имеет тот же «тезис», как и то, что им выражено. Тогда и проблематическое — не более чем пропозициональный тезис среди прочих, а «нейтральность» оказывается от него по другую сторону, противостоя всему тезису вообще, но лишь ради того, чтобы представлять еще и другой способ понимания выражаемого как двойника соответствующего предложения: мы снова сталкиваемся с альтернативой сознания, предложенной Гуссерлем, — альтернативой между «моделью» и «тенью», конституирующей два способа удвоения[2]. Напротив, кажется, что проблема — как тема и выражаемый смысл — обладает сущностной нейтральностью, хотя ни в коем случае не является ни моделью, ни тенью, ни двойником выражающих ее предложений.

Проблема нейтральна в отношении любого из модусов предложения. *Animal tantum*... Окружность как та-

[2] См.: Идеи. § 114, 124.

ковая не является ни какой-то конкретной окружностью, ни понятием, представленным в уравнении, общие термины которого должны принимать частное значение в каждом случае. Окружность, скорее, представляет собой дифференциальную систему, которой соответствует излучение сингулярностей[3]. То, что проблема не существует вне предложений, которые выражают ее как свой смысл, означает, что проблемы, собственно говоря, *нет*: он настаивает, существует или упорствует в предложениях, сливается с тем сверх-бытием, какое мы встречались прежде. Однако такое не-бытие не является бытием негативного; скорее, это бытие проблематического, которое следовало бы писать как (не)-бытие или ?-бытие. Проблема не зависит ни от отрицания, ни от утверждения; тем не менее у нее есть позитивность, отвечающая ее положению в качестве проблемы. Точно так же и чистое событие обретает подобную позитивность, превосходящую утверждение и отрицание. Событие обращает последние в частные случаи решения проблемы, которая теперь определяется через происходящее и посредством сингулярностей, «полагаемых» или «устраняемых» этим событием. *Evenit*... «Некоторые предложения низлагают (*abdicativae*): они отстраняют объект, лишают последний чего-то. Так, когда мы говорим, что удовольствие не является благом, мы лишаем его качества благости. Однако стоики считали, что такое предложение тем не менее позитивно (*dedicativa*), ибо они говорят: некоторому удовольствию случается не быть благом, а это равнозначно констатации того, что произошло с этим удовольствием...»[4]

[3] Борде-Демулен в своей замечательной книге Le Cartésianisme ou la veritable renoyation des sciences (Paris: Gauthier-Villars, 1843) ясно показал различие между этими двумя выражениями окружности: $x^2 + y^2 - R^2 = 0$ и $ydy + xdx = 0$. В первом уравнении я, несомненно, могу приписать разные значения каждому термину, но я должен приписать им одно конкретное значение для каждого случая. Во втором уравнении dx и dy не зависят ни от какого конкретного значения, и их отношение отсылает только к сингулярностям, определяющим тригонометрический тангенс угла, образуемого касательной к кривой с осью абсцисс ($dy/dx = -x/y$).

[4] *Анулей.* Об интерпретации. (См. о терминологической паре abdicativus–dedicativus.)

Мы вынуждены развести понятия двойника и нейтральности. Смысл нейтрален, но при этом он не является ни двойником предложений, его выражающих, ни двойником состояний вещей, в которых он происходит и которые обозначаются этими предложениями. Вот почему, пока мы остаемся внутри цикла предложения, мы можем лишь косвенно заключать, чем является смысл; но, как мы видели, напрямую смысл можно уловить, только разорвав этот цикл подобно тому, как была разорвана и развернута лента Мебиуса. Нельзя мыслить условие в образе обусловленного; очищать трансцендентальное поле от следов какого-либо подобия сознанию и когито — такова задача философии, не желающей попасть в их западню. Но чтобы соответствовать такому требованию, нужно располагать чем-то безусловным как неоднородным синтезом условия в автономной фигуре, совмещающей в себе нейтральность и генетическую силу. Когда выше мы вели речь о нейтральности смысла и трактовали эту нейтральность как некоего дублера [предложения], то разговор велся не с точки зрения генезиса, где смысл обладает генетической силой, полученной от квазипричины, а с совершенно иной точки зрения, согласно которой смысл выступает прежде всего как эффект, произведенный телесными причинами: бесстрастный и стерильный эффект поверхности. Как совместить и утвердить два одновременных обстоятельства: и то, что смысл производит те самые состояния вещей, в которых он воплощается, и то, что он сам производится этими состояниями вещей, действиями и страданиями тел (непорочное зачатие)?

Сама идея статичного генезиса устраняет это противоречие. Когда мы говорим, что тела и их смеси производят смысл, то это происходит отнюдь не благодаря индивидуализации, которая бы уже предполагала наличие смысла. Индивидуализация в телах, мера в смешениях тел, игра личностей и понятий в вариациях тел — весь этот распорядок в целом предполагает наличие смысла и доиндивидуального безличного нейтрального поля, где смысл разворачивается. Следовательно, сам смысл производится телами неким иным способом. Речь те-

перь идет о телах, взятых в их недифференцированной глубине и чрезмерной пульсации. Глубина действует здесь необычным образом: *посредством своей способности организовывать поверхности и сворачиваться внутри поверхностей.* А пульсация действует, то формируя минимум поверхности с максимумом материи (то есть формируя сферы), то наращивая поверхности и размножая их согласно различным процессам (растягивание, расчленение, сдавливание, высушивание и увлажнение, всасывание, вспенивание, превращение в эмульсию и так далее). Все приключения Алисы нужно перечитать с этой точки зрения: ее сжатие и рост, ее одержимость пищеварением и мочеиспусканием, ее столкновения со сферами. Поверхность ни активна, ни пассивна, она — продукт действий и страданий перемешанных тел. Поверхность отличает то, что она скользит над своим полем, бесстрастная и нераздельная, как те тонкие и легкие волны, о которых Плотин говорит, что, когда они идут непрерывной и стройной чередой, кажется, будто сама вода, пропитывая их, перетекает с одной стороны на другую[5]. Вмещая лишь мономолекулярные слои, поверхность обеспечивает неразрывность и взаимосцепление двух лишенных толщины слоев — внутреннего и внешнего. Как чистый эффект, она тем не менее является местом квазипричины, поскольку поверхностная энергия — это даже не энергия самой поверхности, а энергия, вызываемая любым формированием поверхности; от поверхности исходит фиктивное поверхностное напряжение в виде силы, проявляющейся на плане поверхности, — силы, коей мы приписываем работу, расходуемую на увеличение поверхности. В качестве театра, где разыгрываются неожиданные сгущения, расплавления, изменения состояний одномерных слоев, распределения и перетасовки сингулярностей, поверхность может неопределенно широко разрастаться, как, например, в случае двух растворяющихся друг в друге жидкостей. Следовательно, имеется целая физика поверхностей как эффект смесей в глубине — физика,

[5] Плотин. 2, 7, 1.

непрестанно собирающая вариации и пульсации всего универсума, охватывающая их внутри таких подвижных пределов. Но такой физике поверхностей с необходимостью соответствует метафизическая поверхность. Будем называть метафизической поверхностью (*трансцендентальным полем*) границу, которая устанавливается между телами, взятыми в их цельной совокупности внутри охватывающих их пределов, с одной стороны, и какими-либо предложениями — с другой. Как мы увидим, эта граница по отношению к поверхности предполагает определенные свойства звука, которые делают возможным четкое распределение языка и тел, телесной глубины и звукового *континуума*. Всеми такими способами поверхность выступает в качестве трансцендентального поля как такового, места смысла и выражения. Смысл есть то, что формируется и развертывается на поверхности. Даже граница является тут не неким водоразделом, а скорее элементом артикуляции, так что смысл предстает и как то, что случается с телами, и как то, что упорствует в предложениях. Таким образом, мы должны мыслить совместно и то, что *смысл — это некий дублер* и что *нейтральность смысла неотделима от его статуса двойника*. Надо только помнить, что дублер вовсе не означает мимолетного и развоплощенного сходства, бесплотного образа вроде улыбки без кота. Он теперь определяется как производство поверхностей, их размножение и закрепление. Дублирование — это неразрывность обратной и лицевой сторон, искусство устанавливать подобную непрерывность, да так, чтобы смысл на поверхности распределялся сразу с обеих сторон — и как выраженное, обитающее в предложениях, и как событие, неожиданно появляющееся в состояниях тел. Когда такое производство рушится или когда поверхность терзают разрывы и вмешательства извне, тела снова проваливаются в собственную глубину; все снова погружается в анонимные пульсации, где слова суть не более чем телесные аффекты: первичный порядок, грохочущий под вторичной организацией смысла. И наоборот, до тех пор, пока поверхность сохраняется невредимой, смысл не только разворачивает-

ся на ней как эффект, но и становится частью квазипричины, тесно связанной с ней: он производит, в свою очередь, индивидуализацию и все, что участвует затем в процессе детерминации тел и их измеримых смесей; а также он производит сигнификацию со всем тем, что происходит затем в процессе детерминации предложений и приписываемых им отношений, то есть весь третичный распорядок, или объект статичного генезиса.

Восемнадцатая серия: три образа философа

Образ философа — как популярный, так и профессиональный, — судя по всему, был зафиксирован платонизмом: [философ] это тот, кто, оставив пещеру, восходит ввысь, и чем выше подъем, тем полнее очищение. В такой «восходящей духовной жизни» образуются тесные связи между моралью и философией, аскетическим идеалом и идеей мысли. От этого зависит как популярный образ философа, витающего в облаках, так и его научный образ, согласно которому философские небеса хотя и обладают интеллигибельной природой, но не отрывают нас от земли, ибо последняя живет по их закону. Однако и в том, и в другом случае все происходит в высоте (даже если это высота личности в небесах морального закона). Когда мы спрашиваем, «что значит ориентироваться в мысли?», то оказывается, что мысль сама предполагает оси и направления, по которым она развивается, что у нее есть география еще до того, как появится история, и что она расчерчивает измерения до конструирования систем. Собственно говоря, высота — это платонический Восток. И философская работа всегда определяется как восхождение и преображение, то есть как движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение как движение самополагания, самоисполнения и познания. Мы вовсе не собираемся сравнивать философию с болезнью, но существуют и собственно философские болезни. Идеализм — врожденная болезнь платонизма, он, со всей своей чередой взлетов и падений, выступает как маниакально-депрессивная форма самой философии. Мания вдохновляет и ведет Платона. Диалектика — это полет идей, *Ideenflucht*: как говорит об Идее сам Платон, «она летит или гибнет...». И даже в смерти Сократа есть что-то от депрессивного самоубийства.

Ницше не доверял ориентации на высоту и спрашивал, не свидетельствует ли она, начиная с Сократа, ско-

рее о вырождении и тупиковом заблуждении философии, чем о верном исполнении последней своего дела. Таким образом, Ницше вновь поднимает всю проблему ориентации мысли: разве не благодаря другим измерениям акт мышления рождается в мысли, а сам мыслитель рождается в жизни? Ницше применяет изобретенный им метод: нельзя ограничиваться ни биографией, ни библиографией, надо стараться найти ту скрытую точку, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино — подобно смыслу, который, с одной стороны, есть атрибут жизненных ситуаций, а с другой — содержание мыслимых предложений. Тут есть свои особые измерения, свои времена и пространства, свои ледники или тропики — короче, целая экзотическая география, характеризующая как способ мышления, так и стиль жизни. Возможно, предвосхищением этого метода можно считать лучшие страницы Диогена Лаэртского: находить жизненные афоризмы, которые в то же время и анекдоты мысли — таков жест философов. История Эмпедокла и Этны — вот философский анекдот. Он не слабее истории про смерть Сократа, но вся суть в том, что его действие относится к иному измерению. Философ-досократик не покидает пещеры; напротив, он полагает, что мы не вполне углубились в нее, недостаточно поглощены ею. Что он отвергает в мифе о Тесее, так это путеводную нить: «Какое нам дело до вашей дороги вверх, до вашей нити, ведущей наружу — к счастью и истине... Вы хотите спасти нас этой нитью? Мы же от души желаем вам: повесьтесь на ней!» Досократики помещали мысль внутрь пещер, а жизнь в глубину. Они искали тайну воды и огня, и, подобно сокрушающему статуи Эмпедоклу, они философствовали молотом — молотом геолога и спелеолога. С потоками воды и огня вулкан выбросил все, что осталось от Эмпедокла — его свинцовую сандалию. Сандалия Эмпедокла противостоит крыльям платоновской души, доказывая, что Эмпедокл от земли, из-под земли, что он автохтонен. Взмахам платоновских крыльев противостоит удар молота досократиков. Платоновскому вознесению — досократическое низвержение. Потаенные глубины показались Ницше подлинным

ориентиром философии, открытием досократиков, кое нужно возродить в философии будущего — всеми силами жизни, которая вместе с тем и мысль, всеми силами языка, который также и тело. «За каждой пещерой находится другая, еще более глубокая; а за ней еще другая пещера; под поверхностью существует более обширный, странный, богатый мир, пропасть под каждым основанием»[1]. В начале была шизофрения: досократическая философия — это собственно философская шизофрения, абсолютная глубина, вскрытая в телах и в мысли. Поэтому Гельдерлин пришел к открытию Эмпедокла раньше Ницше. В знаменитом чередовании [мировых циклов] Эмпедокла, в неразрывности ненависти и любви мы сталкиваемся, с одной стороны, с телом ненависти, с расчлененным телом-решетом: «головы без шей, руки без плеч, глаза без лица»; а с другой — видим великолепное тело без органов: «отлитое из одного куска», без членов, без голоса и без пола. Так Дионис обращает к нам свои два лица — вскрытое, изорванное тело и бесстрастную голову без органов: Дионис расчлененный, но и Дионис непроницаемый.

Только завоевав поверхность, Ницше смог переоткрыть глубину. Но он не остался на ней, считая, что поверхность необходимо осудить с новой точки зрения — взгляда глубины. Ницше мало интересовался тем, чего достигла философия после Платона, полагая, что это наверняка было лишь продолжением долгого упадка. Нам же представляется, однако, что здесь, согласно его методу, возникает некий третий образ философов. И по

[1] Странно, что Башляр, пытаясь охарактеризовать ницшеанское воображение, представляет его как «восходящую духовную жизнь» (L'Air et les songes. Ch. 5). Башляр не только сводит к минимуму роль земли и поверхности у Ницше, но и интерпретирует ницшеанскую «вертикальность» прежде всего как высоту и восхождение, тогда как на самом деле это глубина и спуск. Стервятник поднимается вверх лишь в редких случаях: он зависает и «набрасывается». Также следует сказать, что глубина у Ницше служит разоблачению идеи высоты и идеала восхождения; высота не более чем мистификация, поверхностный эффект, который не вводит в заблуждение глаз глубины и рушится под его взглядом. См. по этому поводу комментарии Мишеля Фуко в «Nietzsche, Freud, Marx», in *Nietzsche*. Cahiers de Royaumont, éd. de Minuit. Paris, 1967. P. 186–187.

их адресу заявление Ницше звучит особенно уместно: сколь основательны греки в силу своей поверхностности![2] Эти — третьи — греки уже не вполне и греки. Они больше не ждут спасения из глубин земли; не ждут они его и с небес или от Идеи. Скорее, они ожидают его сбоку, от события — с Востока, откуда, по словам Кэрролла, исходит все лучшее. С мегариков, киников и стоиков начинается новая философия и новый тип анекдота. Перечитывая лучшие главы Диогена Лаэртского — главы, посвященные Диогену Кинику и Хрисиппу Стоику, — мы наблюдаем за развитием удивительной системы провокаций. С одной стороны, философ ест с крайней прожорливостью, объедаясь сверх меры; прилюдно мастурбирует, сетуя при этом, что голод нельзя утолить так же просто; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; терпим к каннибализму и антропофагии — но при всем при том он в высшей степени трезв и целомудрен. С другой стороны, философ хранит молчание, когда люди его о чем-то спрашивают, либо награждает их ударами посоха. Когда ему задают абстрактные и трудные вопросы, он в ответ указывает на пищу или подает вам всю торбу с едой, которую не преминет затем вывалить на вас, как всегда со всей силы. И все-таки он — носитель нового дискурса, нового логоса, оживляемого парадоксами, ценностями и новыми философскими значениями. Мы хорошо чувствуем, что эти анекдоты уже не про платоников и досократиков.

Налицо переориентация всей мысли и того, что подразумевается под способностью мыслить: *больше нет ни глубины, ни высоты.* Не счесть насмешек в адрес Платона со стороны киников и стоиков. И всегда речь идет о том, чтобы низвергнуть Идеи, показать, что бестелесное пребывает не в вышине, а на поверхности и что оно не верховная причина, а лишь поверхностный эффект, не Сущность, а событие. А в отношении глубины доказывали, что она — пищеварительная иллюзия, дополняющая идеальную оптическую иллюзию. Что же на самом деле означает такая прожорливость, апология

[2] Nietzsche contre Wagner, épilogue § 2.

инцеста и каннибализма? Последняя тема присутствует как у Хрисиппа, так и у Диогена Киника. И хотя Диоген Лаэртский не разъясняет взглядов Хрисиппа, он дает весьма подробное пояснение относительно Диогена: «Нет ничего дурного в том, чтобы отведать мяса любого животного: даже питаться человеческим мясом не будет преступно, как явствует из обычаев других народов. В самом деле, ведь все существует во всем и через все: в хлебе содержится мясо, в овощах — хлеб, и вообще все тела как бы прообразно проникают друг в друга мельчайшими частицами через незримые поры. Так разъясняет он в своем "Фиесте", если только трагедия написана им...»* Данный тезис, применимый в том числе и к инцесту, утверждает, что в глубине тел все является смесью. Однако нет таких правил, по которым одну смесь можно было бы признать хуже другой. Вопреки тому, во что верил Платон, не существует никакой внешней высшей меры для таких смесей и комбинации Идей, которая позволяла бы определить хорошие и плохие смеси. И так же, вопреки досократикам, нет никакой имманентной меры, способной фиксировать порядок и последовательность смешения в глубине Природы: любая смесь не лучше и не хуже пронизывающих друг друга тел и сосуществующих частей. Как же при этом миру смесей не быть миром черной глубины, где все дозволено?

Хрисипп различал два типа смесей: несовершенные смеси, изменяющие тела; и совершенные смеси, оставляющие тела незатронутыми, в которых тела сосуществуют, соприкасаясь всеми своими частями. Разумеется, совершенная и жидкая смесь, где все справедливо именно в космическом настоящем, задается единством телесных причин. Но тела, взятые в специфике их ограниченного настоящего, непосредственно не сталкиваются согласно порядку их причинности, который относится только к целому, охватывающему все их комбинации сразу. Вот почему любая смесь может быть названа хорошей или плохой: хорошей в порядке целого, но несовершенной, плохой и даже отвратительной в

* *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 257–258. — *Примеч. пер.*

порядке частичных встреч. Как можно осуждать инцест и каннибализм в той области, где страсти сами являются телами, пронизывающими другие тела, и где каждая отдельная воля является радикальным злом? Вспомним пример выдающихся трагедий Сенеки. Спросим себя, что общего между стоической мыслью и этой трагической мыслью, впервые выведшей на сцену персонажей, целиком отдавшихся злу, и предвосхитившей тем самым Елизаветинский театр. Чтобы создать такое единство, стоических хоров маловато. Подлинно стоическое здесь — в открытии страстей-тел и инфернальных смесей, которые образуются этими телами и которым тела покоряются: огненные яды и педофагические трапезы. Трагический ужин Фиеста — это не только утраченная рукопись Диогена, но и, к счастью, сохранившийся сюжет Сенеки. Губительное действие отравленной туники начинается с того, что она сжигает кожу и пожирает поверхность; затем отрава проникает еще глубже и превращает перфорированное тело в расчлененное, *membra discerpta*. Повсюду в глубине тела кипят отравленные смеси; вызревает отвратительная некромантия, торжествуются инцест и людоедство. Посмотрим, нет ли какого-нибудь противоядия или защиты: герой трагедии Сенеки и всей стоической мысли — Геракл. Геракл всегда соотнесен с тремя царствами: адской бездной, звездной высотой и поверхностью земли. В адских глубинах он находит только ужасные смеси; в небесах — пустоту и астральных чудовищ, двойников адских чудовищ. Но он — усмиритель и межеватель земли, шагающий даже по поверхности вод. Он всегда и всеми доступными ему способами поднимается или спускается к поверхности, приводя с собой то адского или звездного пса, то адского или небесного змея. Речь идет уже не об упавшем на дно Дионисе и не о поднявшемся ввысь Аполлоне, речь — о Геракле на поверхности, ведущем сражение на два фронта — как против глубины, так и против высоты: полная переориентация мысли и новая география.

Иногда стоицизм рассматривают как отход от платонизма, как возврат к досократикам, например к миру Гераклита. Но вернее было бы сказать о переоценке

стоиками всего досократического мира: истолковывая этот мир как физику смесей в глубине, киники и стоики отчасти отдают его во власть всевозможных локальных беспорядков, примиряющихся только в Великой смеси, то есть в единстве взаимосвязанных причин. Это мир ужаса и жестокости, инцеста и антропофагии. Но, несомненно, есть и другая сторона: то, что выбирается из гераклитовского мира на поверхность и обретает совершенно новый статус — событие, по самой своей природе отличное от причин-тел, Эон в его сущностном отличии от всепожирающего Хроноса. Параллельно и платонизм претерпевает такую же полную переориентацию: он хотел бы закопать досократический мир еще глубже, принизить его еще сильнее и раздавить всей тяжестью своих высот. Но как мы видим, теперь он сам лишается своей высоты, а Идея спускается обратно на поверхность как простой бестелесный эффект. Автономия поверхности, независимой от глубины и высоты и им противостоящей; обнаружение бестелесных событий, смыслов и эффектов, несводимых ни к глубинам тел, ни к высоким Идеям, — вот главные открытия стоиков, направленные как против досократиков, так и против Платона. Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности. Поверхность столь же мало исследована и познана, как глубина и высота, являющиеся нонсенсом. Принципиальная граница сместилась. Она больше не проходит в высоте между универсальным и частным. Она больше не проходит в глубине между субстанцией и акциденцией. Может быть, именно Антисфена следует благодарить за новую линию, проведенную между вещами и предложениями самими по себе. Между вещью как таковой, обозначенной предложением, и тем, что выражено, не существующим вне предложения (субстанция — не более чем вторичная детерминация вещи, а универсальное — не более чем вторичная детерминация выраженного в предложении).

Поверхность, занавес, ковер, мантия — вот где обосновались и чем окружили себя киники и стоики. Двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину. За занавесом

ничего нет, кроме безымянных смесей. Нет ничего и над ковром, кроме пустого неба. Смысл появляется и разыгрывается на поверхности, по крайней мере, если мы сумеем надлежащим образом одолеть ее так, чтобы она формировала буквы из пыли. Поверхность подобна запотевшему стеклу, где можно писать пальцем. Философия бьющего посоха киников и стоиков вытесняет философию ударов молота. Философ теперь не пещерное существо и не душа или птица Платона, а плоское животное поверхности — клещ или блоха. Философским символом становится, сменяя платоновские крылья и эмпедокловскую сандалию, выворачивающийся плащ Антисфена и Диогена. Посох и плащ, напоминающие Геркулеса с его дубиной и львиной шкурой. Как назвать это новое философское свершение, противостоящее сразу и платоновскому преображению, и низвержению досократиков? Может быть, извращением, которое, по крайней мере, согласуется с системой провокаций этого нового типа философов — если верно, что извращение предполагает особое искусство поверхностей.

Девятнадцатая серия: юмор

На первый взгляд может показаться, что язык не может обнаружить достаточных оснований ни в состояниях того, кто в нем выражает себя, ни в обозначаемых чувственных вещах, ни даже в Идеях, дающих языку возможность нести как истину, так и ложь. И не будь Идеи «именами-в-себе», осталось бы непонятным, каким чудом предложения сопричастны Идеям в большей степени, чем тела, которые сами говорят или о которых мы говорим. А на другом полюсе, не могут ли тела служить лучшим основанием языка? Когда звуки сворачиваются на телах и становятся действиями и страданиями смешанных тел, они — всего лишь носители мучительного нонсенса. Шаг за шагом обнаруживается невозможность платонического и досократического, идеалистического и физического языков, а также маниакального языка и языка шизофрении. В результате навязывается безвыходная альтернатива: либо ничего не говорить, либо поглощать, то есть съедать сказанные кем-то слова. Как выразился Хрисипп: «Ты говоришь "телега". Стало быть, телега проходит через твой рот». Даже если это Идея телеги, то легче от этого не становится.

Идеалистический язык состоит из гипостазированных значений. Но всякий раз, когда нас спросят о таких означаемых: «Что такое Красота, Справедливость и т. д., что такое Человек?» — мы ответим, обозначая тело, указывая на объект, который можно имитировать, или даже съесть, или, в крайнем случае, можно ответить ударом посоха, причем посох рассматривается как инструмент всякого возможного обозначения. В ответ на платоновское определение «существа двуногого и без перьев» как означаемое человека Диоген Киник бросил к ногам Платона ощипанного петуха. А тому, кто спрашивал: «Что такое философия?» — Диоген вместо ответа стал прохаживаться, таща за собой на веревке селедку: рыба — вот самая оральная зверюга, она олицетворяет проблему немоты, съедобности и согласного

звука во влажной стихии, — короче, проблему языка. Платон смеялся над теми, кого удовлетворяли данные примеры — указующие и обозначающие, но не достигающие Сущности: Я не спрашиваю вас (говорил он), кто справедлив, я спрашиваю, что такое справедливость, и т. д. Значит, можно легко заставить Платона спуститься по той тропе, по которой он призывает нас подниматься. Всякий раз, когда нас спрашивают о значении, мы отвечаем обозначением и чистым казательством [monstration]*. И чтобы убедить зрителя, что речь идет не просто о «примере», что проблема Платона неверно поставлена, мы готовы имитировать то, что обозначаем, съесть то, чему подражаем, разрушить то, что предъявляем. Важно сделать это быстро: быстро найти что-нибудь, что можно обозначить, съесть и разрушить; это смещает сигнификацию (Идею), которую вас просят отыскать. И чем быстрее, тем лучше, ибо нет, да и не может быть сходства между тем, на что указывают, и тем, о чем нас спрашивают: есть только сложное отношение, отвергающее ложную платоновскую дуальность сущности и примера. Такой опыт, состоящий в замене сигнификаций на обозначения, казательства, поедание и прямое разрушение, требует особого настроения, знания того, как «снизойти», — то есть юмора, противостоящего и сократической иронии, и технике восхождения.

Но куда нас заведет такой спуск? Он низводит нас в основание тел и в безосновность их смесей; именно потому, что любая дессигнация продолжается в поглощении, перемалывании и разрушении, и мы не можем остановить это движение, как если бы посох разбивал все, на что указывает. Отсюда ясно, что язык основан на дессигнации не больше, чем на сигнификации. Когда сигнификация отбрасывает нас к чистой дессигнации, смещающей и отрицающей сигнификацию, мы сталкиваемся с абсурдом как тем, что существует без сигнификации. Но когда дессигнация, в свою очередь, низвергает нас в деструктивное пищеварительное основание, мы сталкиваемся с нонсенсом глубины как под-смыслом или *Unter-*

* Слово, подчеркивающее операцию, обратную «доказательству» (monstration вместо demonstration). — *Примеч. пер.*

sinn [подсознанием — *нем.*]. Каков же выход? Тот же самый поток, который низводит язык с высот и затем погружает его на дно, должен вести нас к поверхности — туда, где не осталось ничего, что подлежало бы дессигнации и даже сигнификации, но где производится чистый смысл: смысл производится в своем сущностном отношении с третьим элементом — на сей раз с нонсенсом поверхности. И опять здесь важно действовать быстро, все дело в скорости.

Что же мудрец находит на поверхности? Чистые события, взятые в их вечной истине, то есть в субстанции, которая лежит в их основе, независимо от их пространственно-временного осуществления в состояниях вещей. Или, что то же самое, он находит чистые сингулярности, излучение сингулярностей, схваченных в их случайной стихии, независимо от индивидов и личностей, воплощающих или осуществляющих эти сингулярности. Такое приключение юмора, такое двойное устранение высоты и глубины ради поверхности — вот первое приключение мудреца-стоика. Но позже, и в ином контексте, в то же приключение пустились мудрецы Дзена — против глубин Брахмана и высот Будды. Знаменитые проблемы-испытания, вопросы-ответы, *коаны* демонстрируют абсурдность сигнификации и показывают нонсенс дессигнаций. Посох — универсальный инструмент, мастер вопросов; мимикрия и пожирание — ответ. Вернувшись на поверхность, мудрец открывает объекты-события, коммуницирующие в пустоте, конституирующей их субстанцию, — Эон, где они проступают и развиваются, никогда не заполняя его[1]. Событие — это тождество формы и пустоты. Событие — не объект как обозначаемое, а, скорее, объект как выраженное или то, что может быть выражено. Оно — не настоящее, а всегда либо то, что уже произошло, либо то, что вот-вот произойдет. Как у Малларме:

[1] Стоики уже разработали очень элегантную теорию Пустоты, как одновременно и *сверх-бытия*, и *упорства*. Если бестелесные события — это логические атрибуты бытия и тел, то пустота подобна субстанции таких атрибутов, которая по природе отличается от телесной субстанции в том смысле, что нельзя даже сказать, что мир находится «в» пустоте. См.: *Bréhier E.* La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Ch. 3.

событие значимо своим отсутствием или отменой, ибо отсутствие (*abdicatio*) как раз и является его *положением в пустоте* в качестве чистого События (*dedicatio*). «Если у тебя есть трость, — скажет учитель Дзен, — я дарю ее тебе. Если у тебя нет трости, я отбираю ее назад». (Или, как говорил Хрисипп: «Чего ты не потерял, то ты имеешь. Рогов ты не потерял. Стало быть, ты рогат».)* Отрицание больше не выражает ничего негативного, но высвобождает чистое выражаемое с его двумя неравными половинами, причем одной половине всегда недостает другой, поскольку она перевешивает именно в силу собственной ущербности, рискуя испытывать нехватку благодаря своему излишку — слово = x для вещи = x. Это ясно видно в искусстве Дзен: не только в искусстве рисования, где кисточка, которой водит не имеющая опоры рука, уравновешивает форму и пустоту, распределяет сингулярности чистого события в сериях неожиданных мазков и «пушистых линий», но и в искусстве садоводства, экибаны, чайной церемонии, в искусстве стрельбы из лука и фехтования, где «цветение железа» возникает из изумительной пустоты. Через отмененные сигнификации и утраченные дессигнации пустота становится местом смысла или события, которое компонуется собственным нонсенсом, — там, где место только и имеет место. Сама пустота — это парадоксальный элемент, нонсенс поверхности, всегда смещаемая случайная точка, в которой событие вспыхивает как смысл. «Нет больше круга рождения и смерти, из которого нужно вырваться, нет и высшего знания, какового надо достичь»: пустые небеса отвергают сразу и высшие мысли духа, и глубочайшие циклы природы. Речь идет не столько о прорыве к непосредственному, сколько о полагании того места, где непосредственное удерживается «непосредственно» как нечто недостижимое: поверхность, где создается пустота, а вместе с ней и всякое событие; граница, подобная лезвию меча или натянутой тетиве лука. Рисунок без рисунка, не-мыслимое, стрельба, оказывающаяся не-стрельбой, речь без речи: это отнюдь не невыразимое высоты или глубины, а граница и

* *Диоген Лаэртский.* Цит. соч. С. 326. — *Примеч. пер.*

поверхность, где язык становится возможным, а став таковым, инспирирует только непосредственную и безмолвную коммуникацию, ибо он мог бы быть высказан, только воскрешая все опосредующие и упраздненные сигнификации и дессигнации.

Прежде чем спрашивать, что обеспечивает возможность языка, мы спросим, *кто говорит*. Тут давалось множество разных ответов. «Классическим» мы называем ответ, определяющий индивида как того, кто говорит. То, о чем он говорит, определяется скорее как некое частное своеобразие, а средства, то есть сам язык, — как конвенциональная всеобщность. Речь, таким образом, идет о тройной процедуре, связанной одновременно с высвобождением универсальной формы индивида (реальность), с выделением чистой Идеи того, о чем говорится (необходимость), и с противопоставлением языка и его идеальной модели, считающейся изначальной, естественной и чисто рациональной (возможность). Именно такая концепция приводит в движение сократическую иронию как восхождение и сразу ставит перед ней следующие задачи: оторвать индивида от его непосредственного существования; выйти за пределы чувственно-конкретного навстречу Идее; установить законы языка в соответствии с идеальной моделью. Таково «диалектическое» целое вспоминающей и говорящей субъективности. Однако для полноты и завершенности данной процедуры необходимо, чтобы индивид не только служил отправной точкой и трамплином, но и вновь появлялся в конце, что возможно благодаря универсальности Идеи, опосредующей переход между началом и концом. Такого замыкания и полного витка иронии еще нет у Платона, или разве что они проявляются в виде комических моментов и насмешек, какими, например, обмениваются Сократ с Алкивиадом. Напротив, классическая ирония достигает совершенства, когда способна определять не просто всю реальность, но и все возможное как высшую исходную индивидуальность. Как известно, Кант, намереваясь подвергнуть критике классический мир представления, начинает с весьма точного его описания: «Она (идея совокупности всего

возможного), очищаясь, образует полностью a priori определенное понятие и становится таким образом понятием о единичной вещи»[2]. Классическая ирония играет роль инстанции, обеспечивающей соразмерность бытия и индивида внутри мира представления. Значит, не только универсальность Идеи, но и модель чистого рационального языка, стоящая за всеми возможными языками, становятся средствами естественной коммуникации между верховной индивидуальностью Бога и сотворенными им производными индивидами. Такой Бог делает возможным восхождение индивида к универсальной форме.

Кантианская критика вызвала к жизни третью фигуру иронии: романтическая ирония полагает того, кто говорит, уже в качестве личности, а не просто индивида. Она основывается на конечном синтетическом единстве личности, а не на аналитическом тождестве индивида. Она определяется соразмерностью Я и представления. Это нечто большее, чем простая смена терминологии (чтобы осознать всю важность происшедшего, следовало бы оценить, например, разницу между уже вписанными в классический мир *Опытами* Монтеня, где исследуются самые разнообразные фигуры индивидуации, и *Исповедью* Руссо, возвестившей приход романтизма и ставшей первой манифестацией личности, или Я). Не только универсальная Идея и чувственно-конкретное становятся теперь собственными возможностями личности, но и обе крайности: индивиды и миры, соответствующие индивидам. Все эти возможности сохраняют деление на изначальное и производное, но изначальное теперь обозначает только те предикаты личности, которые остаются постоянными во всех возможных мирах (категории), а производное — только индивидуальные вариации, в которых личность воплощается в различных мирах. Отсюда вытекает глубокая трансформация — как универсальности Идеи, так и формы субъективности, да и модели языка как функции возможного. Позиция личности как бесконечного класса, состоящего,

[2] *Кант И.* Сочинения. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 505.

тем не менее, из одного члена (Я), — это и есть романтическая ирония. Несомненно, отдельные элементы картезианского когито и тем более лейбницевской личности уже предвосхищали подобную ситуацию; но там все было подчинено требованиям индивидуации, тогда как в романтизме, последовавшем за Кантом, эти элементы освобождаются и самоутверждаются, ниспровергая субординацию. «Такая безграничная поэтическая свобода, настолько безграничная, что делает возможным даже превращение в ничто, находит позитивное воплощение в том, что иронизирующий индивид способен побывать во множестве положений, испытать множество судеб, но лишь в форме поэтически переживаемой возможности — прежде чем он превратится в ничто. Душа в иронии (в этом она согласна с доктриной Пифагора) — это вечная странница, хотя иронизирующему для своих странствий требуется гораздо меньше времени... Иронизирующий, словно ребенок, перебирает, загибая пальцы: вот я богач, вот бедняк и тому подобное. Все эти воплощения — не более чем чистые возможности, и он может мысленно проживать целые судьбы — едва ли не быстрее, чем в детской игре. А вот что отнимает у иронизирующего много времени, так это та тщательность и дотошность, с какой он выбирает костюм для поэтических персонажей, коими себя воображает... Поэтому когда воображаемая реальность утрачивает в глазах иронизирующего всякую ценность, то происходит это не оттого, что он изжил ее, пресытился ею и жаждет чего-то более правдоподобного и подлинного, а потому, что иронизирующий живет только своим фундаментальным Я, которому не удовлетворяет никакая реальность»[3].

Общим для всех этих фигур иронии является то, что они замыкают сингулярность в пределах индивида и личности. Ирония только внешне принимает на себя роль бродяги. Но это оттого, что всем ее фигурам угрожает более близкий враг, противодействующий им изнутри: недифференцированное основание, о бездонной пропасти которого мы уже говорили, являющее собой трагиче-

[3] *Киркегор С.* Понятие иронии (*Ménard P.* Kierkegaard, sa vie, son œuvre. P. 57–59).

скую мысль и трагический тон, с которыми у иронии весьма двусмысленные отношения. Это — Дионис, затаившийся под Сократом, но это еще и демон, подносящий Богу и его созданиям зеркало, в котором расплываются черты универсальной индивидуальности, это также и хаос, рассеивающий личность. Индивиду был присущ классический дискурс; личности — романтический. Но под обоими дискурсами, расшатывая и разрушая их, теперь заговорило безликое, грохочущее основание. Мы видели, что язык основания — язык, сливающийся с глубиной тел, — обладает двойной силой — дробить фонетические элементы и производить неартикулируемые тонические значимости. Скорее, именно первая из них угрожает разрушением классического дискурса, а вторая — романтического. Давайте в каждом случае, для каждого типа дискурса различать три языка. Во-первых, реальный язык, удовлетворяющий вполне обычным нуждам говорящего (индивиду или, скорее, личности...). Во-вторых, идеальный язык, представляющий модель дискурса в зависимости от формы его носителя (например, модель божественного языка в *Кратиле*, соответствующая сократической субъективности; рациональная модель Лейбница, соответствующая классической индивидуальности; эволюционистская модель в отношении романтической личности). И наконец, эзотерический язык, который всякий раз приводит к низвержению идеального языка в основание и к распаду носителя реального языка. Более того, между идеальной моделью и ее эзотерическим низвержением существуют внутренние отношения, так же как между иронией и трагическим основанием, причем связь эта настолько тесна, что невозможно определить, на чью сторону приходится максимум иронии. Вот почему тщетны все поиски единой формулы, единого понятия, под которые можно было бы подвести любой вид эзотерического языка: например, грандиозные буквенные, слоговые и фонетические синтезы Курта де Гебелина, знаменующие конец классического мира, или изменчивые тонические синтезы Жана-Пьера Брисе, покончившие с романтизмом (мы уже видели, что единообразия нет и у слов-бумажников).

Итак, на вопрос: «Кто говорит?» — мы отвечаем в одних случаях, что индивид, в других — что личность, в третьих — что само основание, сводящее на нет первые два. «Я лирика звучит, таким образом, из бездн бытия: его "субъективность" в смысле новейших эстетиков — одно воображение»[4]. Но остается еще один, последний, ответ, отвергающий как недифференцированное первозданное основание, так и формы индивида и личности, а также отклоняющий и их противостояние, и их дополнительность. Нет, сингулярности отнюдь не заточены безысходно в индивидах и личностях; не проваливаются они и в недифференцированное основание, в бездонную глубину, когда распадаются индивид и личность. Безличное и доиндивидуальное — это свободные номадические сингулярности. Глубже всякого дна — поверхность и кожа. Здесь формируется новый тип эзотерического языка, который сам по себе собственная модель и реальность. Умопомешательство меняет очертания, когда взбирается на поверхность по прямой линии Эона, вечности; то же происходит с распавшимся Эго, с разрушенным Я, с утерянной тождественностью, когда те перестают погружаться и освобождают сингулярности поверхности. Нонсенс и смысл покончили со своим динамическим отношением противостояния, дабы войти в со-присутствие статичного генезиса как нонсенс поверхности и скользящий по поверхности смысл. Трагическое и ироническое освобождают место новой ценности — юмору. Ибо если ирония — это соразмерность бытия и индивида, или Я и представления, то юмор — это соразмерность смысла и нонсенса; юмор — искусство поверхностей и двойников, номадических сингулярностей и всегда смещаемой случайной точки, искусство статичного генезиса, сноровка чистого события или «четвертое лицо единичного числа», где не имеют силы ни сигнификация, ни дессигнация, ни манифестация, а всякая глубина и высота упразднены.

[4] *Ницше Ф.* Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 73.

Двадцатая серия: этическая проблема у стоиков

Диоген Лаэртский рассказывает, что стоики сравнивали философию с яйцом, «скорлупа которого — логика, бе́лок — этика, желток — физика». Мы чувствуем, что Диоген рационализирует. Тут нужно разглядеть афоризм-анекдот, то есть *коан*. Представим себе ученика, задающего вопрос о сигнификации: «О, учитель! Что такое этика?» Вместо ответа мудрец-стоик достает яйцо из складок своего двойного плаща и указывает на него посохом. (Или, достав яйцо, он бьет посохом ученика, давая ему понять, что тот сам должен дать ответ. Ученик, в свою очередь, берет посох и разбивает яйцо так, чтобы немного белка осталось и на желтке, и на скорлупе. Если учитель не проделает всего этого, сам ученик придет к нужному пониманию лишь спустя много лет.) Как бы то ни было, становится ясно, что место этики — между двумя полюсами: между поверхностной логической скорлупой и глубинным физическим желтком. Разве сам Шалтай-Болтай не учитель-стоик? Да и приключение Алисы — это приключение ученика, состоящее в том, чтобы подниматься из глубины тел к поверхности слов, постигая волнующий опыт двойственности этики: этики тел и моральности слов («мораль того, что сказано...»), этики пищи и этики языка, этики еды и этики речи, этики желтка и этики скорлупы, этики состояний вещей и этики смысла.

Нужно вернуться к тому, о чем мы только что говорили, по крайней мере чтобы ввести кое-какие вариации. Мы слишком поспешно представили стоиков как тех, кто отвергает глубину, находя в ней только адские смеси, соответствующие страданиям-телам и дурным желаниям. Система стоиков включает в себя целую физику вместе с этикой этой физики. Если верно, что страдания и дурные желания суть тела, то благие намерения, добропорядочное поведение, истинные

представления и справедливые договоры тоже тела. Если правда, что те или иные тела формируют отвратительные, каннибалистские и инцестуозные смеси, то совокупность тел, взятых как целое, с необходимостью формирует совершенную смесь, являющуюся не чем иным, как единством взаимосвязанных причин, или космическим настоящим, по отношению к которому зло как таковое может выступать всего лишь злым «следствием». Если есть тела-страдания, то есть и тела-действия — объединенные тела великого Космоса. Этика стоиков касается событий; она состоит в воле к событию как таковому, то есть к тому, что происходит, поскольку оно происходит. Мы не можем пока оценить значение этих формулировок. Как бы то ни было, спросим себя: можно ли уловить и возжелать событие вне его привязки к телесным причинам, в результате которых оно происходит, а через них — к единству всех причин, то есть к Phusis? Значит, этика покоится на *прорицании*. По сути, толкование, которое дает прорицатель, сводится к рассказу о связи между чистым событием (еще не совершившимся) и глубиной тел, телесными действиями и страданиями, результатом которых становится событие. Можно в точности описать, как производится это истолкование: здесь всегда врубаются в толщину, делят ее на поверхности, ориентируют их, наращивают и размножают — и потом прослеживают узоры и разрезы, проступающие на них. Итак, само небо делится на секции и по ним распределяются линии полета птиц; на земле изучаются следы, оставленные свиными рылами; печень животных извлекается наружу, где рассматривают узоры ее бороздок и прожилок. Прорицание в самом общем смысле — это искусство поверхностей, линий и сингулярных точек, проступающих на них. Вот почему два оракула, предсказывающие судьбы, не могут смотреть друг на друга без смеха — юмористического смеха. (Разумеется, нужно различить две процедуры, а именно: производство физической поверхности с ее линиями, которые тоже телесны, и ее образами, отпечатками и представлениями; и отображение всего этого в

виде игры бестелесных линий чистого события на «метафизической» поверхности, где происходит интерпретация смысла этих образов.)

И отнюдь не случайно, что этика стоиков не могла, да и не хотела поверить в физические методы прорицания, что она ориентирована в совершенно ином направлении и руководствуется совершенно иным методом — логикой. Виктор Голдшмидт ясно показал два полюса, между которыми колеблется этика стоиков: с одной стороны, речь идет о возможно более полном участии в божественном видении, воссоединяющем в глубине между собой все физические причины в единстве космического настоящего, дабы провидеть события, какие из него следуют. А с другой стороны, напротив, речь идет о желании события как такового без какой-либо интерпретации, держащегося лишь на «способности представления», сопровождающей событие с момента его осуществления, придавая ему форму кратчайшего настоящего[1]. В одном случае мы движемся от космического настоящего к еще не осуществленному событию; в другом — от чистого события к его осуществлению в наикратчайшем настоящем. Более того, в одном случае мы связываем событие с его телесными причинами и всем их физическим единством; в другом — с бестелесной квазипричиной, то есть с типом каузальности, которую событие вызывает и приводит в действие своим осуществлением. Такая биполярность была заложена уже в парадоксе двойной каузальности и в двух характеристиках статичного генезиса — бесстрастности и продуктивности, безразличии и эффективности — в концепции непорочного зачатия, принятой теперь мудрецом-стоиком. Недостаточность первого полюса обусловлена тем, что события, будучи бестелесными эффектами, по природе разнятся с телесными причинами, которые их вызывают. События подчиняются иным законам, нежели телесные причины; они определяются только их связью с бестелесной квазипричиной. Цицерон хорошо выразил

[1] См.: *Goldschmidt V.* Le Système stoïcien et l'idée de temps. Vrin, 1953.

это, уподобив ход времени разматыванию нити (*explicatio*)[2]. Но точнее было бы сказать, что события не существуют на прямой линии растянутой нити (Эон), так же как причины не существуют внутри нитяного мотка (Хронос).

В чем же состоит логическое использование представлений — этого искусства, достигающего высшего расцвета в творениях Эпикура и Марка Аврелия? Неясность стоической теории представления в том виде, в каком она дошла до нас, хорошо известна. Трудно восстановить взгляды стоиков по таким, например, вопросам: роль и природа согласованности чувственных телесных представлений как отпечатков; как рациональные представления — сами к тому же телесные — вытекают из чувственных представлений; но, главным образом, от чего зависит, что одни представления бывают «постигающими», а другие «непостигающими»; и наконец, степень различия между представлениями-телами как отпечатками и бестелесными событиями-эффектами (между *представлениями* и *выражениями*)[3]. Именно последние две трудности особо существенны для нашей темы, поскольку чувственные представления являются дессигнациями, рациональные представления — сигнификациями, и лишь бестелесные события полагают выражаемый смысл. С этим различием по природе между выражением и представлением мы встречались повсюду, и каждый раз мы отмечали специфичность смысла, или события, его несводимость как к обозначаемому-дессигнанту, так и к означаемому, его нейтральность как по отношению к особенному, так и к общему, его безличную и доиндивидуальную сингулярность. Указанное различие достигает кульминации в противостоянии между объектом = x как инстанцией, идентифицируемой с представлением в общезначимом смысле, и вещью = x, выступающей в качестве не поддающегося идентификации элемента выражения в парадоксе. Но хотя смысл никогда

[2] См.: *Цицерон*. О дивинации, 56 (см.: *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 239).

[3] О несводимости бестелесного выражаемого даже к рациональному представлению см. последние страницы Bréhier. Op. cit. P. 16–19.

не бывает объектом возможного представления, он тем не менее внедряется в него как то, что придает крайне особую специфику той связи, какую представление поддерживает со своим объектом. Само по себе представление целиком находится во власти внешнего отношения сходства или подобия. Но его внутренняя суть, благодаря которой представление по своей сути является «различимым», «адекватным» или «постигающим», покоится на способе, каким оно содержит и несет в себе выражение, тем более что представление может оказаться и не в состоянии представить последнее. Выражение, по природе своей отличное от представления, ведет себя именно как то, что сворачивается (или не сворачивается) внутри представления. Например, восприятие смерти как состояния вещей и качества или понятие «смертного», то есть предикат сигнификации, остаются внешними (лишенными смысла), если не включают события умирания как того, что осуществляется в первом и выражается во втором. Представление должно заключать в себе выражение, которое оно не представляет, но без которого само не было бы «постигающим», а обретало бы истинность разве что случайно, привходящим образом. Знание того, что мы смертны, — аподиктическое знание, хотя пустое и абстрактное, ибо реальных и постоянных смертей, конечно же, недостаточно, чтобы это знание стало полным и конкретным — до тех пор, пока мы не осознаем смерть как безличное событие, наделенное всегда открытой проблематической структурой (где и когда?). Как правило, различают два типа знания: одно — безразличное и внешнее к своему объекту, другое — конкретное, совпадающее со своим объектом, чем бы тот ни был. Представление достигает этого топического идеала только благодаря скрытому выражению, каковое оно постигает, то есть благодаря событию, которое оно сворачивает в себе. Итак, вне действенной «способности» их применения представления остаются безжизненными и бессмысленными; Витгенштейн и его последователи правы, когда определяют смысл со ссылкой на употребление. Но такое употребление не определяется ни функцией представления по отношению к

представленному, ни даже репрезентативностью как формой возможности. Здесь, как и всюду, функциональное преодолевается топологическим, а способ употребления определяется отношением между представлением и чем-то сверх-представимым — некой непредставимой, но только выражаемой сущностью. Пусть представление охватывает собой событие иной природы, пусть оно сумеет свернуть его в своих границах, пусть оно сумеет дотянуться до этого пункта, пусть преуспеет в таком дублировании и образовании кромки события — вот операция, определяющая живое употребление, без которого представление остается лишь мертвой буквой перед лицом представленного, никчемным в этой своей представленности.

Стоик-мудрец «отождествляется» с квазипричиной: он располагается на поверхности, на прямой линии, пробегающей поверхность, или, точнее, в случайной точке, блуждающей по самой этой линии. Мудрец подобен стрелку из лука. Но это сравнение не следует понимать как этическую метафору намерения, к чему призывает нас Плутарх, говоря, что мудрец-стоик приложит все силы не для того, чтобы достичь цели, но чтобы пойти на все, что от него зависит, дабы достичь ее. Такая рационализация, предполагающая интерпретацию задним числом, чужда стоицизму. Образ лучника ближе всего к Дзену: когда стрелок должен попасть в цель, которая, собственно говоря, уже и не цель, а он сам; когда стрела летит по прямой линии, создавая тем самым свою мишень; и когда поверхность мишени — это и прямая линия полета, и точка попадания, а стрелок — это и тот, кто стреляет, и то, во что выпущена стрела. Такова восточная аналогия стоической воли как *proairesis*. Здесь мудрец ожидает события. Он, так сказать, *понимает чистое событие* в его вечной истине — независимой от его пространственно-временного осуществления — как то, что всегда вот-вот произойдет или уже произошло на линии Эона. Но в то же время мудрец *желает воплощения* и осуществления чистого бестелесного события в состоянии вещей и в своем собственном теле, в собственной плоти: отождествляя себя с квазипричиной,

мудрец хочет «дать тело» бестелесному эффекту, поскольку эффект — наследник причины. (Голдшмидт прекрасно показал это на примере такого события, как прогулка: «Прогулка — бестелесная постольку, поскольку это способ бытия, — обретает тело под действием господствующего принципа, который в этом теле манифестируется»[4]. Что справедливо в отношении прогулки, то справедливо и в отношении раны или стрелка из лука.) Но как бы мог мудрец быть квазипричиной бестелесного события и потому желать его воплощения, если бы событие уже не находилось в процессе производства глубиной и в глубине телесных причин или, скажем, если бы болезнь уже не таилась в сокровенной глубине тел? Квазипричина ничего не создает, она «делает» и хочет только того, что само происходит. Именно здесь вступает в дело представление и его употребление: в то время как телесные причины действуют и страдают в космической смеси, в универсальном настоящем, производящем бестелесное событие, квазипричина действует как двойник этой физической каузальности, она воплощает событие в наикратчайшем, предельно мгновенном настоящем, — в том чистом мгновении-точке, где оно делится на прошлое и будущее, и которое уже не точка мирового настоящего, совмещающая в себе прошлое и будущее. Актер пребывает в этом мгновении, тогда как играемый им персонаж надеется или боится будущего, вспоминает или сожалеет о прошлом: именно в этом смысле актер представляет. Соотнести минимум времени, разыгрываемого в мгновении, с максимумом времени, мыслимого в Эоне. Ограничить осуществление события в беспримесном настоящем; сделать мгновение предельно интенсивным, упругим, сжатым, чтобы оно выражало беспредельное будущее и беспредельное прошлое, — вот употребление представления: здесь нужен мим, а не пророк. Мы уже не движемся от бескрайнего настоящего к будущему и прошлому, когда речь идет лишь о более мелком настоящем, а наоборот, от будущего и прошлого — всегда беспредельных — к наикратчай-

[4] *Goldschmidt V.* Op. cit. P. 107.

шему, бесконечно малому, не перестающему делиться настоящему чистого мгновения. Вот так мудрец-стоик не только постигает и желает событие, но и *представляет его, производя тем самым его отбор.* И так этика мима становится необходимым продолжением логики смысла. Отправляясь от чистого события, с помощью беспримесного мгновения мим направляет и дублирует осуществление событий, отмеряет смеси и не дает им выходить из надлежащих границ.

Двадцать первая серия: событие

Часто мы не решаемся называть стоицизм конкретным и поэтическим образом жизни, словно такое название доктрины слишком книжно или абстрактно, чтобы указывать на глубокую личную связь с раной. Но откуда же тогда рождаются доктрины, как не из ран и житейских афоризмов, которые часто становятся спекулятивными анекдотами, несущими на себе весь груз своих примеров-провокаций? Жо Боске можно считать стоиком, ибо рану, глубоко запечатленную в собственном теле, он воспринимает в ее вечной истине как чистое событие. Поскольку события осуществляются в нас, они нас ожидают и манят, они подают нам знак: «Моя рана существовала до меня, я рожден, чтобы воплотить ее»[1]. Речь идет о том, чтобы достичь желания, которое событие порождает в нас; стать квазипричиной происходящего в нас; стать Оператором, производить поверхности и их двойников, где событие отражается, становится бестелесным и проявляется в нас во всем своем нейтральном великолепии — как нечто безличное и доиндивидуальное, ни общее, ни особенное, ни коллективное, ни частное, — а это и значит стать гражданином мира. «Что касается событий моей жизни, то с ними было все в порядке, пока я не сделал их своими. Переживать их — значит невольно отождествиться с ними, как если бы они удерживали во мне все самое лучшее и совершенное, что в них есть».

Либо в этике вообще нет никакого смысла, либо все, что она может сказать нам, сводится к одному: мы должны быть достойны того, что с нами происходит. И наоборот, видеть в происходящем незаслуженную нами несправедливость (всегда виноват кто-то другой) — значит усугубить наши раны, породить злопа-

[1] О произведении Жо Боске, целиком посвященном размышлениям о ране, событии и языке, см. две содержательные статьи в *Cahiers du Sud*. 1950. № 303: René Nelli, «Joe Bousquet et son double», Ferdinand Alquié, «Joe Bousquet et la morale du langage».

мятство собственной персоной: злопамятство противостоит событию. Нет иной болезни воли. Что действительно аморально, так это употребление этических понятий типа справедливое, несправедливое, заслуга, вина. Так что же это такое — воля к событию? Не покорное ли это приятие войны, раны, смерти — когда они происходят? Весьма вероятно, что покорность лишь одна из фигур злопамятства, ибо у последнего поистине много фигур. Если воля к событию — это прежде всего высвобождение его вечной истины, которая словно огонь питает событие, то такая воля достигает точки, где война борется против войны, где рана выступает как шрам всех ран, где смерть, обращенная на себя, восстает против всех смертей. Мы имеем дело с волевой интуицией или превращением. «Мою тягу к смерти, — говорил Боске, — которая была поражением воли, я заменяю на страстное желание смерти, ставшее апофеозом воли». В этой перемене нет, по сути, ничего, кроме изменения воли: это что-то вроде скачка на месте, совершаемого всем телом, меняющим свою органическую волю на духовную. Тело желает теперь не того, что именно происходит, а чего-то такого *в* происходящем, что совмещалось бы с ним по законам скрытого, юмористического соответствия: События. Именно в этом смысле *Amor fati* сопровождает борьбу свободного человека. Печать моего несчастья лежит на всех событиях, но в этом же — красота и яркость, помогающие сносить судьбу, и благодаря которым вызванное волей событие осуществляется в наикратчайшей точке, на самой кромке действия. Таков эффект статичного генезиса и непорочного зачатия. Красота и величие события и есть смысл. Событие — не то, что происходит (происшествие), оно внутри того, что происходит, — чистое выраженное, подающее нам знаки и ожидающее нас. Согласно трем предыдущим определениям, событие — это то, что должно быть понято, на что направлена воля и что представлено в происходящем. Боске продолжает: «Стань хозяином своих несчастий, научись воплощать их совершенство и блеск». Тут нечего добавить. Лучше не скажешь: стать достойным того, что происходит с нами, а значит, же-

лать и освобождать событие, стать отпрыском собственных событий и, следовательно, переродиться, обрести вторую жизнь, порвать со своим плотским рождением. Отпрыск собственных событий, а не произведений, ибо произведение само является отпрыском события.

Актер не равен Богу, скорее он — антибог. Бог и актер противоположны в своем прочтении времени. То, что человек схватывает как прошлое и будущее, Бог проживает в своем вечном настоящем. Бог — это Хронос: божественное настоящее — полный цикл, тогда как прошлое и будущее — измерения отдельного фрагмента цикла, вырванного из единого целого. Напротив, настоящее актера — самое узкое, самое тесное, самое мгновенное и самое точечное. Эта точка находится на прямой линии, без конца разделяя ее на прошлое–будущее и неся это деление в самой себе. Актер принадлежит Эону: вместо самого основательного, самого полного настоящего, настоящего, которое расплывается жирным пятном, охватывая все прошлое и будущее, — здесь возникает беспредельное прошлое–будущее, отраженное в пустом настоящем, обладающем толщиной зеркала. Актер представляет. Но то, что он представляет, всегда либо еще в будущем, либо уже в прошлом, тогда как представление бесстрастно и делимо, раздваивается, не дробясь, не действует и не подвергается воздействию. Именно в этом смысле можно говорить о парадоксе комедианта: последний удерживает себя в мгновении ради того, чтобы разыграть что-то, что постоянно бежит вперед и задерживается, на что надеются и о чем вспоминают. То, что разыгрывает актер, — это вовсе не персонаж, а тема (сложная тема, или смысл), задаваемая компонентами события, то есть взаимодействующими сингулярностями, полностью свободными от ограничений индивида и личности. Всю свою личностность актер растягивает в мгновении, всегда еще более делимом, ради того, чтобы открыться навстречу безличной и доиндивидуальной роли. Играя одну роль, актер всегда разыгрывает при этом другие роли. Роль относится к актеру так же, как будущее и прошлое относятся к мгновенному настоящему, которое соответствует им на ли-

нии Эона. Значит, актер осуществляет событие, но совершенно не так, как событие осуществляется в глубине вещей. Точнее, актер дублирует космическое или физическое осуществление события своими средствами, то есть поверхностными сингулярностями, и поэтому более отчетливо, резко и чисто. Итак, актер задает границы оригинала, выводит из него абстрактную линию и оставляет от события только его контур и величие, становясь, таким образом, актером собственных событий — *контросуществлением*.

Ибо физическая смесь в строгом смысле существует только на уровне целого, в полном цикле божественного настоящего. Но в каждой из частей налицо много несправедливого и низкого, много паразитизма и каннибализма, вызывающих ужас от происходящего с нами и озлобление на то, что происходит. Юмор неотделим от избирательной силы: в том, что происходит (в происшествии), он отбирает чистое событие. В поедании он отбирает говорение. Боске перечисляет черты юмориста-актера: уничтожать следы всякий раз, когда он нужен; «держаться среди людей и возбуждать в них *горькое чувство от своей жизни*», «связывать с бедствиями, тираниями и самыми страшными войнами комический шанс обладать властью ради ничто»; короче, обнажать в чем угодно «его непорочную часть», язык и волю — *Amor Fati*[2].

Почему же всякое событие — это что-то вроде чумы, войны, раны или смерти? Действительно ли события несут скорее несчастья, чем благо? Нет, это не так, ибо речь идет о двойной структуре каждого события. Любое событие подразумевает момент собственного осуществления в настоящем, когда оно воплощается в состоянии вещей, в индивиде или личности, — момент, который мы обозначаем, говоря: «И вот пришел момент, когда...» Будущее и прошлое события признаются именно по отношению к этому определенному настоящему и с точки зрения того, что его воплощает. Но, с другой стороны, есть будущее и прошлое события самого по себе,

[2] См.: *Bousquet J.* Les Capitales. Paris: Le cercle du livre, 1955. P. 103.

уклоняющегося от всякого настоящего, свободного от всех ограничений состояний вещей, безличного и доиндивидуального, нейтрального, ни общего, ни частного — *eventum tantum*... Скорее, у такого события нет иного настоящего, кроме настоящего того подвижного момента, который его представляет, который всегда раздвоен на прошлое–будущее и формирует то, что следует назвать контросуществлением. В одном случае это моя жизнь, которая кажется мне столь уязвимой и ускользает от меня в точке, ставшей настоящим в определимом отношении ко мне. В другом случае это я сам — слишком слабый для жизни, и это жизнь — подавляющая меня, рассыпающая вокруг свои сингулярности, не имеющие отношения ни ко мне, ни к тому моменту, который воспринимается мной как настоящее, а только к безличному моменту, раздвоенному на еще-будущее и уже-прошлое. Морис Бланшо как никто показал, что такая двойственность является по существу двойственностью раны и смерти, смертельной раны: смерть, одновременно, — то, что самым тесным образом связано со мной и с моим телом, укоренено во мне, а также то, что не имеет ко мне абсолютно никакого отношения, нечто бестелесное, неопределенное, безличное, то, что основано только в себе самом. На одной стороне — часть события, которая реализуется и совершается; на другой — та «часть события, которая не может реализовать свое свершение». Итак, есть два свершения, подобно тому как есть осуществление и контросуществление. Именно в этом смысле смерть и вызывающая ее рана — не просто события среди других событий. Каждое событие подобно смерти. Оно — двойник и безлично в своем двойничестве. «Событие — это провал настоящего, время без настоящего, с которым у меня нет связи и в направлении которого я не могу устремиться, ибо в нем *я* не умираю, я утратил способность умереть. В этом провале *некто* [*on*] умирает — не перестает умирать, но никогда не умрет»[3].

Сколь отличается такой *некто* от того, что принадлежит банальной повседневности. Это *некто* безличных

[3] *Blanchot M.* L'Espace littéraire. Paris: Gallimard, 1955. P. 160.

и доиндивидуальных сингулярностей, *некто* чистого события, где умирается, так же как моросит. Достоинство *некто* — это достоинство чистого события, или [грамматического] четвертого лица. Вот почему нет частных и коллективных событий, как нет среди них индивидуального и универсального, частностей и общностей. В них все сингулярно, а значит, одновременно коллективно и частно, особенно и всеобще, неиндивидуально, но и неуниверсально. Например, какая война не бывает частным делом? И наоборот, какая рана не наносится войной и не производна от общества в целом? Какое частное событие обходится без всех своих координат, то есть всех своих безличных социальных сингулярностей? Тем не менее большой гнусностью было бы утверждать, что война страшна для всех, ибо это не так: она не пугает тех, кто использует ее или служит ей, — порождений злопамятства. И такая же гнусность в словах, что у каждого своя война или своя особенная рана, ибо это не так для тех, кто растравляет свои болячки, — порождений горечи и злопамятства. Это справедливо только для свободного человека, который улавливает событие и позволяет ему осуществиться не иначе, как только инсценировав его — для актера, его контросуществления. Тогда только свободный человек может постичь все насилие в единичном акте насилия и всякое смертельное событие *в одном Событии*, в котором больше нет места происшествию, которое осуждает и отменяет власть злопамятства в индивиде так же, как и власть подавления в обществе. Только плодя злопамятство, тираны вербуют союзников — рабов и прислужников. Одно лишь революционное свободно от злопамятства, благодаря которому мы всегда участвуем в порядке подавления и извлекаем из него выгоду. *Но одно и то же Событие?* Смесь, которая выделяет, очищает и отмеряет все содержимое беспримесного момента вместо перемешивания всего со всем: тогда все формы насилия и подавления воссоединяются в этом единичном событии, которое осуждает все, осуждая что-то одно (ближайшее и конечное состояние вопроса). «Психопатология, которую осваивает поэт, — это не некое зловещее маленькое

происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, — это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильно... Удары сыпятся на его голову не в уличных хулиганских сварах, а когда полиция разгоняет демонстрантов. ...Если поэт рыдает как оглохший гений, то потому, что бомбы Герники и Ханоя оглушили его...»[4] Именно в такой подвижной и малой точке, где все события собираются воедино, происходит превращение: в точке, где смерть восстает против смерти, где умирание служит разрушением смерти, где безличностность умирания помечает уже не только тот момент, когда я исчезаю из себя, а скорее момент, когда смерть теряет себя в себе, а также фигуру, форму которой принимает сама единичная жизнь, дабы подменить меня собой[5].

[4] См. эссе Клода Роя о поэте Гинсберге. *Nouvel Observateur,* 1968.

[5] См.: *Blanchot M.* Op. cit. P. 155: «Попытка возвысить смерть до самой себя, совместить две точки — ту, где она исчезает в самой себе, и ту, где я исчезаю из самого себя, — далеко не внутреннее дело; оно предполагает огромную ответственность перед вещами и возможно только при их посредстве...»

Двадцать вторая серия: фарфор и вулкан

«Бесспорно, вся жизнь — это процесс постепенного распада...»[1] Немного найдется фраз, которые отдаются в наших душах подобно удару молота. Немного найдется текстов, отмеченных столь зрелым мастерством, погружающих нас в молчание и заставляющих безоговорочно согласиться с ними, как короткая новелла Фицджеральда. По сути дела, все творчество Фицджеральда представляет собой раскрытие этой фразы и особенно слово «бесспорно». Перед нами мужчина и женщина — пара (почему пара? может, потому, что речь уже идет о движении, о процессе, определяемом как процесс диады?). У этой пары, что называется, есть все для счастья: красота, шарм, богатство, внешность, талант. И вдруг что-то случилось. Все лопается, словно старая тарелка или стакан. Шизофреник и алкоголик остаются с глазу на глаз, и этот ужасный союз может разорвать только смерть их обоих. Не идет ли здесь речь о столь знакомом нам саморазрушении? Что же на самом деле произошло? Они же не пытались совершить ничего особенного, ничего, что было бы выше их сил. Но почему-то они просыпаются, как после сокрушительной *битвы*. Их тела разбиты, мускулы напряжены, души мертвы. «Такое ощущение, что я стою в сумерках на пустом стрельбище. Разряженное ружье в руках. Сбитые мишени. Никаких проблем. Тишина. И единственный звук — мое собственное дыхание... Принесенная мною жертва оказалась навозной кучей». На самом деле много чего произошло — как вовне, так и внутри: война, финансовый крах, старение, депрессия, болезнь, утрата таланта. Но все эти явные происшествия уже дали собственный эффект. Сам по себе последний ни в чем бы не сказался, если бы не проник вглубь и не достиг чего-то такого, что

[1] *Фицджеральд Ф.С.* Крушение // Фицджеральд Ф.С. Последний магнат. Рассказы. Эссе. М.: Правда, 1990. С. 484.

обладает совершенно иной природой. Это нечто заявляет о себе лишь по прошествии времени и на расстоянии, когда уже слишком поздно и ничего нельзя исправить: безмолвная трещина. «Почему мы все потеряли — мир, любовь, здоровье?» Была какая-то немая, неразличимая трещина на поверхности, некое уникальное поверхностное Событие. Оно было как бы подвешено, парило над самим собой, летело над собственным полем. По сути дела, подлинное различие проходит не между внутренним и внешним. Трещина ни внутри, ни снаружи. Она на границе — ведь трещина вне восприятия, — бестелесная и идеальная. С тем, что происходит внутри или снаружи, у трещины сложные отношения интерференции и пересечения, пульсирующей связки — от одного к другому, — обладающей двумя разными ритмами. Все происходящее шумно заявляет о себе на кромке трещины, и без нее ничего бы не было. Напротив, трещина безмолвно движется своим путем, меняя его по линиям наименьшего сопротивления, паутинообразно распространяясь под ударами происходящего, пока эта пара, эти шум и безмолвие не сольются полностью и неразличимо в крошеве полного распада. Все это означает, что игра трещины воплотилась в глубину тел, как только работа внутреннего и внешнего раздвинула ее края.

(Что бы мы ответили другу, утешающему нас такими словами: «Господи, да если бы я пережил крушение, со мной вместе провалился бы весь свет. Послушайте! Мир существует только потому, что вы его воспринимаете. Так почему не сказать, что обвал — в Большом каньоне?» Такое утешение по-американски едва ли успокоит того, кто знает, что трещина проходит ни внутри, ни снаружи, что ее проекция вовне отдаляет конец ничуть не больше, чем чистая интроекция. Пусть это будет трещина Большого каньона или скал Сьерра-Мадре; пусть космические образы ущелий, гор или вулканов сменят столь близкий и знакомый фарфор. Что изменится? Что из этого выйдет, кроме невыносимой жалости к камням, с которыми отождествляешь себя? Устами персонажа другой пары Мальком Лоури говорит: «Да! Раскололось! Но разве нельзя, не дожидаясь полного развала,

как-то спасти распавшиеся половины? ...Ах, хоть бы произошло какое-нибудь фантастическое геологическое чудо и эти части срослись вновь! Ивонна горела желанием исцелить треснувшую скалу. Она сама была одной из ее половин и жаждала спасти другую, дабы уцелеть обеим. Напрягая все свои силы, она придвигалась ближе, молила, лила слезы, говорила, что все простит... Скала оставалась недвижимой. "Это все очень хорошо, — сказала скала, — но выходит, что ты виновна. Что же касается меня, то я предпочитаю разрушаться, как захочу!"»[2].)

Сколь бы тесным ни было единение, оно содержит два элемента, два процесса, природа которых различна: есть трещина, бегущая по прямой, бестелесной и безмолвной линии на поверхности; и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться, углубляться, проникать и воплощаться в толще тела. Не те ли это два аспекта смерти, ранее выделенные Бланшо: смерть как событие, неотделимое от прошлого и будущего, на которые она разделяется, никогда не пребывая в настоящем, — безличная смерть, «неразличимое нечто, что я не могу уловить, ибо оно не имеет ко мне никакого отношения, что никогда не приходит и к чему я сам не иду»; и личная смерть, происходящая и наступающая в самом что ни на есть грубом настоящем, чей «предельный горизонт очерчен свободой умереть и возможностью самому смертельно рискнуть». Можно указать разные способы, какими могут соединяться эти два процесса: самоубийство и сумасшествие, наркомания и алкоголизм. Возможно, последние два самые совершенные, поскольку для сведения данных двух линий к фатальной точке им требуется некоторое время. Но во всех этих случаях есть нечто иллюзорное. Когда Бланшо рассматривает самоубийство как желание совместить два лика смерти — длящуюся безличную смерть с сугубо личным актом, — он ясно показывает неизбежность такого соединения или его попытки. Вместе с тем Бланшо стремится определить, что здесь иллю-

[2] *Lowry M.* Under the Volcano. New York: Lippincott, 1965. P. 55.

зорного[3]. Фактически, главное различие проходит между тем, что вступает в брак или совместно длится.

Но суть проблемы не в этом. Разве что для абстрактного мыслителя существенно подобное различие по природе? И не смешон ли такой мыслитель, когда пытается разобраться в данном вопросе? Пусть даже эти два процесса различны по своей природе. Но вот как сделать, чтобы один процесс не продолжался естественным и необходимым образом в другом, чтобы бесшумный след бестелесной трещины на поверхности не углублялся в толщину шумящего тела, чтобы поверхностная рана не стала глубинной *Spaltung*, а поверхностный нонсенс — нонсенсом глубины? Если воля — это всегда воля к событию, то возможно ли при этом не желать также и полного осуществления этого события в телесной смеси, подвластной той трагичной воле, которая правит всеми поглощениями? Если по самому порядку поверхности пошли трещины, то разве он при этом не рушится, и как спасти его от стремительного разрушения, пусть даже ценой утраты всех сопутствующих благ — организации языка, а то и самой жизни? Как избежать той точки, где можно произносить лишь отдельные буквы и выкрикивать из глубины шизофрении, где нет вообще членораздельной речи? Если на поверхности есть трещина, то можно ли избежать того, чтобы глубинная жизнь не стала источником разрушения, чтобы она не стала «бесспорной»? Можно ли сохранить упорство бестелесной трещины, препятствуя ее осуществлению и воплощению в глубине тела? Или еще точнее: можно ли спастись в контросуществлении события — в простом и плоском

[3] См.: *Blanchot M.* Op. cit. P. 104–105: «При самоубийстве я хочу убить себя в некий определенный момент; я связываю смерть с теперь: да, теперь, теперь. Но ничто не указывает на иллюзорность и безумие этого *Я хочу*, ибо смерть никогда не бывает налицо... Самоубийство в этом смысле никогда не встречается со смертью. Скорее, оно является желанием устранить смерть как будущее, изъять ее из той части грядущего, которая выступает как сущность смерти... Мы не в состоянии *проектировать* убийство самих себя; мы готовим себя для этого, мы действуем под взглядом последнего жеста, который тем не менее относится к категории нормальных вещей и дел. Но этот же жест не входит в поле зрения смерти, не касается ее, не удерживает ее в собственном присутствии...»

представлении актера и танцора, — лишь бы предотвратить само осуществление, характерное для жертвы и подлинного страдания? Уже из этих вопросов видно, как смешон наш мыслитель. Да, всегда есть два аспекта и два разных по природе процесса. Но когда Боске говорит о вечной истине раны, то это говорится от имени личной, отвратительной раны, которую он носит в собственном теле. Когда Фицджеральд или Лоури говорят о бестелесной метафизической трещине и находят в ней как место своей мысли, так и препятствие для нее; как ее живительный источник, так и иссушающий тупик; как смысл, так и нонсенс, — то они говорят от имени всех выпитых литров алкоголя, вызвавших трещину в их телах. Когда Арто говорит об эрозии мысли как о чем-то одновременно и существенном, и случайном; как о полной импотенции и в то же время великой силе, — то это уже речь со дна шизофрении. Каждый из них чем-то рисковал и шел при этом до конца; отсюда их неоспоримое право на сказанное. Что же остается на долю абстрактного мыслителя, дающего мудрые советы и падкого на различия? И потом, стоит ли без конца говорить *о* ране Боске, *об* алкоголизме Фицджеральда и Лоури, *о* сумасшествии Ницше и Арто, оставаясь при этом на берегу? Не пора ли стать, наконец, профессионалами в таких непринужденных беседах? Неужели нам под силу лишь пожелать, чтобы упавший расшибся не слишком сильно? Неужто на нашу долю выпало лишь составление сборников да выпуск тематических номеров журнала? Или же нам следует кратчайшим путем познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом — так, чтобы продолжить трещину, хотя и не настолько, чтобы непоправимо углубить ее? Как ни крути, а все выглядит довольно мрачно. В самом деле, как еще можно оставаться на поверхности, не покидая при этом берега? Как нам спастись самим, спасая одновременно поверхность и все поверхностные организации, включая язык и жизнь? Как добиться такой *политики, такой партизанской войны?* (Как многому нужно еще учиться у стоиков...)

Судя по всему, алкоголизм — это поиск не удовольствия, а особого эффекта. Последний в основном состоит в необычайном затвердении настоящего. Алкоголик живет в двух временах, в двух моментах сразу, но совсем не в том смысле, какой имел в виду Пруст. Другой момент может быть наполнен как прожектами, так и воспоминаниями о трезвой жизни; тем не менее он существует совершенно иначе, основательно видоизмененным образом, находясь внутри застывшего настоящего, которое окружает его подобно тому, как мягкий прыщик окружен твердой плотью. В этом мягком центре второго момента алкоголик может отождествлять себя с объектом своей любви или «ужаса и сострадания», тогда как пережитая и вожделенная твердость настоящего момента позволяет ему удерживать реальность на расстоянии[4]. Алкоголик любит их одинаково — как твердость, каковую он выгадывает, так и мягкость, взятую в кольцо твердого и укрытую там. Один момент содержится внутри другого. Настоящее застывает и столбенеет лишь для того, чтобы ввести в игру эту мягкую, готовую прорваться точку. Эти два одновременных момента странным образом организованы: алкоголик живет совсем не в прошедшем времени несовершенного вида [l'imparfait] или в будущем; у алкоголика есть лишь

[4] См.: *Фицджеральд Ф.С.* Цит. соч. С. 497: «Просто мне нужен был полный покой, чтобы выяснить, каким образом у меня выработалась печальная склонность к печали, безотрадная склонность к безотрадности, трагичная склонность к трагизму, то есть каким образом я отождествил себя с тем, что внушало мне ужас или сострадание. Такое отождествление губительно для писателя. Наверное, поэтому душевнобольные не работают. Ленин не стал бы по доброй воле страдать заодно с пролетариатом, Вашингтон — со своими солдатами, а Диккенс — со своими лондонскими бедняками. Когда Толстой пытался слиться с той жизнью, к которой было приковано его внимание, из этого ничего не вышло, одна фальшь...» (перевод дополнен. — *Примеч. пер.*). Этот текст служит замечательной иллюстрацией к психоаналитической теории маниакально-депрессивных состояний (а именно теории Кляйн). Однако, как мы увидим далее, в этой теории есть два проблематичных пункта: манию слишком часто представляют как реакцию на депрессивное состояние, тогда как она, по-видимому, напротив, определяет это состояние, по крайней мере в структуре алкоголизма; с другой стороны, самоотождествление столь же часто представляют как реакцию на утрату объекта, тогда как, по-видимому, именно оно и задает эту утрату, влечет и даже «желает» ее.

сложное прошлое, прошедшее совершенного вида [*passe compose*], хотя и весьма специфическое. Пьянствуя, алкоголик так компонует воображаемое прошлое, как если бы мягкость причастия прошедшего времени [participe passe] соединялась с твердостью вспомогательного настоящего: я бывало-любил, я бывало-делал, я бывало-видел. Так выражено совмещение этих двух моментов — так же, как сам алкоголик переживает один момент *в* другом, наслаждаясь своим маниакальным всемогуществом. Здесь форма совершенного прошлого выражает совсем не дистанцию или завершенность. Настоящий момент присущ здесь вспомогательному глаголу «бывало», тогда как все бытийное содержание выступает как «прошедшее» в другом *одновременном* моменте, в моменте соучастия и идентификации основного смыслового глагола*. Но какое странное, почти невыносимое напряжение чувствуется здесь... в том объятии, той манере, какой настоящее охватывает, вводит и включает в себя другой момент. Настоящее стало неким кристаллическим, гранитным кольцом, сформировавшимся вокруг мягкого ядра — ядра из лавы, из жидкого и вязкого стекла. Однако такое напряжение нагнетается ради чего-то еще. Ибо оно превращает совершенное прошедшее в «я бывало-напьюсь». Настоящий момент здесь более не момент алкогольного эффекта. Это момент эффекта эффекта. Другой момент теперь безразлично содержит в себе ближайшее прошлое (момент, когда я пил), систему воображаемых самоотождествлений, скрытых за ближайшим прошлым, и реальный элемент более или менее удаленного трезвого прошлого. Значит, затвердение настоящего полностью меняет свой смысл. Застывая, настоящее становится безвластным и безвидным. Оно больше ничего не принимает в себя; скорее оно отдаляется от всех аспектов другого момента. Можно сказать, что ближайшее прошлое, как и содержащееся в нем прошлое самоотождествлений, и, наконец, трезвое прошлое, дававшее им бытийный материал, — улетели прочь на расправленных крыльях. Можно сказать, что все они одинаково далеко и

* Грамматические особенности приведенного примера даются с учетом специфики русского языка. — *Примеч. пер.*

сохраняют эту дистанцию на фоне общего расползания поблекшего настоящего с его новым отвердением и новым качеством во все расширяющейся пустыне. Сложное прошлое первого эффекта оттесняется и заменяется на «Я бывало-напивался» второго эффекта, где вспомогательное настоящее в «бывало» выражает только бесконечную удаленность всех бытийных содержаний и соучастий. Застывшее настоящее (я, бывало...) соотносится теперь лишь с ускользанием прошлого (напивался). Кульминация достигается в *has been* [*оно, бывало...*]. В этом эффекте ускользания прошлого, в этой утрате всякого объекта и заключается депрессивный аспект алкоголизма. И возможно, именно в этом эффекте ускользания-отлета — источник великой силы произведений Фицджеральда и самое ее глубокое выражение.

Удивительно, но у Фицджеральда герои весьма редко пьют или ищут выпивки. Фицджеральд не выставляет алкоголизм как недостаток или нужду. Возможно, с его стороны это осторожность; или сам он всегда без труда имел возможность выпить; или же существует несколько форм алкоголизма, одна из которых обращена в сторону своего самого недавнего прошлого. (Хотя в случае с Лоури все наоборот... Но когда алкоголизмом страдают по-настоящему, когда выпивка — это острая необходимость, тогда возникает не менее основательная деформация времени. На этот раз любое будущее переживается как *будущее совершенное* [*futur-anterieur*] с необычайным ускорением этого сложного будущего [futur compose], — эффектом от эффекта, не оставляющим до самой смерти[5].) Алкоголизм героев Фицджеральда — это процесс саморазрушения, доходящий до

[5] И у Лоури алкоголизм неотделим от самоотождествлений, которые он делает возможными, и от их банкротства. Темами утраченного романа Лоури *In Ballast to the White Sea* стали самоотождествление, а также шанс на спасение с его помощью: см. *Избранные письма Малькома Лоури* (New York: Lippincot, 1965). В любом случае в совершенном будущем можно найти стремительность, аналогичную той, какую мы видели в связи с сложным прошлым.

В очень интересной статье Гюнтер Стейн проанализировал фигуры совершенного будущего: протяженное будущее, как и сложное прошлое, больше не принадлежит человеку. «К этому времени не приложимо даже специфическое измерение времени — его положи-

того, что вызывает эффект отлета прошлого: не только трезвого прошлого, от которого алкоголик навсегда отрезан («Боже мой, я пил десять лет»), но и ближайшего прошлого, в котором он только что выпивал и напился, а также и фантастического прошлого, когда впервые был достигнут этот эффект. Все стало одинаково далеким и одинаково располагает к новой выпивке или, вернее, к новому опьянению, — лишь бы отпраздновать триумф над этим застывшим и неприглядным настоящим, в котором затаилась означаемая им смерть. Именно в этом отношении алкоголизм может служить примером. Ибо алкоголь-эффект может быть вызван и другими событиями, но совсем по-иному, например: потерей денег, любви, родины или успеха. Их действие не зависит от алкоголя, но напоминает способ его воздействия. Фицджеральд, например, воспринимал деньги как «бывал и я богат», отделявшее его от того момента, когда он еще не был богат, от момента, когда он стал богатеть, и от самоотождествления с «подлинным богатством», которому он отдался в ту пору. Возьмем, к примеру, великую любовную сцену с Гетсби: в тот момент, когда он любит и любим, Гетсби в своей «одуряющей сентиментальности» ведет себя будто отравленный. Он изо всех сил пытается остановить настоящее, жаждет перенести в него самое нежное из своих самоотождествлений, а именно отождествление с совершенным прошлым, в котором его любили абсолютно, исключительно и без малейшего шанса для соперников — любила вот эта самая женщина (пять лет разлуки как десять лет пьянства). Как раз на таком пике отождествления — Фицджеральд говорит, что оно равнозначно «смерти всех реализаций», — Гетсби лопается как стакан, он теряет все: свою недавнюю любовь, свою старую любовь и свою фантастическую

тельный смысл: оно сводится к чему-то, что уже не станет будущим, — к Эону, не имеющему отношения ко мне: человек, конечно же, может еще думать о существовании Эона и указывать на него — но стерильным образом, не постигая и не реализуя его... *Я буду* отныне заменяется на *Я не буду тем, что будет*. Положительным выражением этой формы является совершенное будущее: *Я стану в определенный момент* [*j'aurai été*]». (Pathologie de ta liberté, essai sur la non-identification // Recherches philosophiques. 4. 1936–1937.)

любовь. Что позволяет алкоголизму быть решающим примером среди подобного рода событий, так это то, что алкоголь суть сразу и любовь и утрата любви, и деньги и безденежье, и родина и ее потеря. Это сразу *объект, потеря объекта и закон, управляющий этой потерей,* в налаженном процессе разрушения («бесспорно»).

На вопрос о том, можно ли помешать трещине проникнуть и так или иначе осуществиться в теле, явно нельзя ответить, опираясь на какие-то общие правила. «Трещина» остается всего лишь словом, пока она не угрожает телу, пока печень, мозг и прочие органы не рассматриваются на предмет линий, по которым можно предсказывать будущее и которые сами говорят о будущем. Когда спрашивают, почему мало быть здоровым, зачем нужна еще и трещина, то уже сам этот вопрос, наверное, возможен лишь благодаря трещине, на границах которой только и может состояться мысль; и все, что есть хорошего и великого в человеке, в людях, готовых к самоуничтожению, приходит и уходит через трещину — лучше смерть, чем здоровье, которым нас наделили. Разве бывает еще какое-нибудь здоровье, кроме здоровья тела, живущего, пока на нем возможны шрамы; или здоровья Лоури, мечтавшего переписать «Крушение», но только со счастливым концом, и никогда не оставлявшего надежды на прорыв в новую жизнь? Действительно, трещина — ничто, если она не несет опасности для тела; но все же она не теряет значимости и тогда, когда переплетается с другой линией внутри тела. Нам не дано предвидеть, мы должны рисковать и быть предельно терпеливыми; нам никогда не следует терять цветуще-здорового вида. Вечная истина события схватывается, только если событие вписано также и в плоть. Но всякий раз мы должны дублировать это его мучительное осуществление контросуществлением, которое ограничивает, разыгрывает и видоизменяет осуществление самого события. Нужно аккомпанировать самим себе — сначала при жизни, а после и в смертный час. Контросуществление — ничто, буффонада, когда оно претендует быть *тем, что могло бы случиться.* Но подражать *тому, что действительно происходит,* дуб-

лировать осуществление контросуществлением, идентификацию — дистанцией, — как это делают настоящие актер и танцор, — значит дать истине события единственный шанс не слиться с его, события, неизбежным осуществлением. Это также значит позволить трещине парить над ее собственной бестелесной поверхностью, не попадая в тупик лопающихся внутри себя тел; наконец, это дает шанс продвинуться дальше, чем мы считали возможным. В той мере, в какой чистое событие всякий раз навсегда скрывается собственным осуществлением, контросуществление освобождает его — до следующего раза. Мы не должны терять надежду, что наркотические и алкогольные эффекты (их «откровения») можно будет пережить и открыть для себя на поверхности мира без использования этих веществ, — надо только, чтобы механизмы социального отчуждения, приводящие к их употреблению, превратились в революционное средство исследования. Берроуз посвятил несколько удивительных страниц вопросу о «великом Здоровье», то есть образе нашего собственного благочестия: «Представьте себе: все, что достигается при помощи химических средств, можно испытать и иначе...» Калечить поверхность, лишь бы не поранить тело. О, психоделия!

Двадцать третья серия: Эон

С самого начала мы видели, насколько противоположны два прочтения времени — время Хроноса и время Эона.

1. Согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. Прошлое, настоящее и будущее — не три измерения одного времени. Только настоящее наполняет время, тогда как прошлое и будущее — два измерения, относительные к настоящему. Другими словами, всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему (определенному протяжению и длительности), но при этом сами принадлежат более обширному настоящему, с большей протяженностью и длительностью. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее. Значит, относительность прошлого и будущего к настоящему влечет относительность самих настоящих по отношению друг к другу. Бог переживает как настоящее то, что для меня — или прошлое, или будущее, ибо я живу в более ограниченном настоящем. Хронос — это соединение в паз, наматывание относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой чего является Бог. Вдохновляемый стоиками Боэций говорил, что божественное настоящее *спутывает* и охватывает прошлое и будущее[1].

2. В Хроносе настоящее некоторым образом телесно. Настоящее — это время смесей и сочетаний, это сами процессы смешивания. Размерять, темпорализировать — значит смешивать. Настоящее измеряет действия или причины. Будущее и прошлое — то, что остается на долю страдания в телах. Но ведь страдание тел отсылает к действию более могущественного тела. Величайшее настоящее, божественное настоящее — это великая смесь, всеединство телесных причин между собой. Оно измеряет активность космиче-

[1] См.: *Боэций.* Утешение философией. Кн. 4 (*Боэций.* Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990).

ского периода, где все одновременно: Зевс — это также и Дий: Проницающий или тот, который смешивает; Сочетатель[2]. Следовательно, величайшее настоящее не безгранично; настоящее способно полагать границы, быть пределом и мерой действия тел, даже если перед нами величайшее из тел и единство всех причин (Космос). Однако величайшее настоящее может быть бесконечным и не будучи безграничным: оно может быть цикличным — в том смысле, что, включая в себя все настоящее, возобновляется и отмеряет новый космический период, пришедший на смену предыдущему и тождественный ему. К относительному движению, посредством которого каждое настоящее отсылает к относительно более обширному настоящему, нужно добавить абсолютное движение, свойственное самому обширному настоящему. Такое движение сжимается и расширяется в глубине, поглощая и возвращая в игру космических периодов охватываемые им моменты относительного настоящего (охватить–воспламенить [embrasser–embraser]).

3. Хронос — регулируемое движение обширных и глубинных настоящих. Но откуда именно он черпает свою меру? Обладают ли заполняющие Хронос тела достаточным единством, и вполне ли справедливы и совершенны их смеси, чтобы настоящее обрело принцип внутренней меры? Может, на уровне космического Зевса это и так. Но как насчет случайных тел и каждой частичной смеси? Не происходит ли фундаментального потрясения настоящего, нет ли основы, опрокидывающей и сметающей всякую меру, — умопомешательства глубины, скрывающегося от настоящего? Является ли такое безмерное только чем-то локальным и частичным, и не расплывается ли оно мало-помалу по всему универсуму, разнося повсюду свои отравленные, монструозные смеси, ниспровергая Зевса и самого Хроноса? И нет ли уже у стоиков этой двойственности доверия и недоверия к миру, соответствующей двум типам смесей: белой сме-

[2] См.: *Диоген Лаэртский*. Цит. соч. 7:147. («Он (Бог) зовется Дием, потому что через него (dia) совершается все, и Зевсом, поскольку он — причина жизни (zen) и проницает всю жизнь».)

си, остающейся самой собой при распространении, и меняющейся черной и беспорядочной смеси, которая становится все хуже? В *Размышлениях* Марка Аврелия часто звучит альтернатива: это хорошая или плохая смесь? На этот вопрос можно ответить лишь в той мере, в какой оба термина воспринимаются безразлично, а статус добродетели (то есть здоровье) пытаются отыскать где-то еще, в ином направлении, в другой стихии — Эон против Хроноса[3].

Итак, умопомешательство глубины — это плохой Хронос, противоположный живому настоящему хорошего Хроноса. Вопли Сатурна доносятся из глубины Зевса. Чистое и безмерное становление качеств изнутри угрожает порядку качественно-определенных тел. Тела, утратившие меру, становятся не чем иным, как симулякрами. Прошлое и будущее, вырвавшись из оков, берут реванш в той самой бездне, которая угрожает настоящему и всему сущему. Мы уже видели, как определяет такое становление Платон в конце второго тезиса *Парменида*: это способность уклоняться от настоящего (ибо быть настоящим значило бы уже быть и больше не становиться). Платон, однако, добавляет, что «уклониться от настоящего» становлению как раз и не удается (ибо становление происходит теперь и не может, следовательно, перескочить через это «теперь»). Оба положения справедливы: время обладает настоящим лишь для того, чтобы показать внутреннее ниспровержение настоящего во времени — именно потому, что ниспровержение происходит внутри и в глубине. Реванш будущего и прошлого над настоящим Хронос должен еще выразить в терминах настоящего — единственно для него понятных и доступных. Так Хронос проявляет свою волю к смерти. Итак, именно ужасное, безмерное настоящее отклоняет и низвергает иное, хорошее, настоящее. Будучи телесной смесью,

[3] См.: *Марк Аврелий.* Размышления. Л.: Наука, 1985. С. 31. См. также книгу 12, раздел 14, и книгу 6, раздел 7: «Вверх, вниз, по кругу несутся первостихии, но не в этом движение добродетели; оно нечто более божественное и блаженно шествует своим непостижным путем». (Мы находим здесь двойное отрицание — и цикла, и высшего знания.)

Хронос становится глубинным разрывом. Именно в этом смысле приключения настоящего манифестируются в Хроносе и происходят согласно двум аспектам хронического настоящего — абсолютного движения и относительного движения, глобального настоящего и частного настоящего: и по отношению к самому себе в глубине, — поскольку хроническое настоящее распадается на части и сжимается (движение шизофрении); и по отношению к более или менее обширному протяжению, — под влиянием обезумевших будущего и прошлого (движение депрессивной мании). Хронос хочет смерти, но не дан ли тут уже способ иного прочтения времени?

1. Согласно Эону, только прошлое и будущее упорствуют или содержатся во времени. Вместо настоящего, устраняющего прошлое и будущее, здесь прошлое и будущее делят каждый момент настоящего, дробят его до бесконечности на прошлое и будущее — в обоих смыслах-направлениях сразу. Именно этот момент без толщины и протяжения разделяет каждое настоящее на прошлое и будущее, а не обширные и толстые настоящие содержат будущее и прошлое в их взаимном соотношении. В чем же разница между Эоном и умопомешательством глубины, уже сокрушившим Хронос в его собственных владениях? Начиная свое исследование, мы рассуждали так, как если бы оба эти времени продолжались совместно: они оба противопоставлялись телесному и измеримому настоящему, у обоих была одна и та же способность уклоняться от настоящего, оба развивали одни и те же противоречия (противоречия качества, количества, отношения и модальности). Самое большее, что разделяло их, — это смена ориентации: в случае Эона глубинное умопомешательство выбиралось на поверхность; симулякры, в свою очередь, становились фантазмами; глубинный разлом проявлялся как трещина на поверхности. Но мы выяснили, что изменение ориентации и захват поверхности влекут за собой их радикальные расхождения во всех отношениях. Разница здесь почти такая же, как между второй и третьей гипотезами *Парменида* — гипотеза-

ми о «теперь» и «вдруг»*. Не прошлое и будущее ниспровергают существующее настоящее, а именно момент «вдруг» низводит настоящее до упорствующих прошлого и будущего. Существенное различие проходит теперь не просто между Хроносом и Эоном, а между Эоном поверхностей и совокупностью Хроноса и умопомешательства глубины. По поводу этих двух становлений — становления поверхности и становления глубины — больше нельзя сказать, что их объединяет способность уклоняться от настоящего. Ибо если от настоящего уклоняется глубина, то это происходит со всей силой «теперь», которое противопоставляет *своему* паническому настоящему мудрое настоящее меры; если же от настоящего уклоняется поверхность, то со всей силой «вдруг», отличающего свой момент от всякого настоящего, подлежащего разделу и переделу. Нельзя подняться к поверхности, не изменив своей природы. Эон — это уже не Зевс и не Сатурн, это Геркулес. Если Хронос выражал действие тел и созидание телесных качеств, то Эон — место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств. Если Хронос неотделим от тел, которые полностью заполняют его как причины и материи, то Эон населен эффектами, которые мелькают по нему, никогда не заполняя. Если Хронос ограничен и бесконечен, то Эон безграничен как будущее и прошлое, но конечен как мгновение. Если Хронос неизменно цикличен и неотделим от происшествий типа ускорений и стопорений, взрывов и застываний, то Эон простирается по прямой линии, неограниченной в обоих смыслах-направлениях. Всегда уже прошедший или вечно вот-вот наступающий, Эон — это вечная истина времени: *чистая пустая форма времени,* освободившаяся от своего телесного содержания настоящего, развер-

* «Ибо это "вдруг", видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе "вдруг" лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» (*Платон.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 458). — *Примеч. пер.*

нувшая свой цикл, растянувшаяся в прямую линию и поэтому, возможно, еще более опасная, более лабиринтообразная и более мучительная, — это то самое другое движение, о котором говорил Марк Аврелий; оно совершается ни наверху, ни внизу, ни циклически, а только на поверхности — движение «добродетели»... Если здесь и есть воля-умирать, то совершенно иного рода.

2. Именно этот новый мир бестелесных эффектов, или эффектов поверхности, делает возможным язык. Ибо, как мы позже увидим, именно этот мир освобождает звуки от того, чтобы они выступали лишь как простое состояние телесных действий и страданий. Именно в этом мире язык различим и не смешивается с шумом, который исходит от тел; именно здесь он абстрагируется от орально-анальных измерений последних. Чистые события становятся основанием языка, ибо они ожидают его так же, как ждут нас, и обладают чистым сингулярным, безличным и доиндивидуальным существованием только внутри выражающего их языка. Именно выражаемое — в своей независимости — дает основание языку и выражению, другими словами, благодаря ему звуки обретают метафизическое свойство: во-первых, чтобы обладать смыслом, и, во-вторых, чтобы служить сигнификацией, манифестацией и дессигнацией, а не принадлежать телам в виде их физических качеств. В самом общем виде действие смысла таково: именно смысл дает существование тому, что его выражает, и при этом, как чистое упорство, сам обретает существование в том, что его выражает. Значит, он принадлежит Эону как тысяча поверхностных эффектов или событий, прочерчивая границу между вещами и предложениями: он прочерчивает ее по всей своей прямой линии, и не будь этой границы, звуки угасали бы в телах, а сами предложения не были бы «возможны». И язык возможен благодаря этой границе, отделяющей его от вещей и тел, в том числе и от тел, которые говорят. Теперь мы можем подробнее рассмотреть поверхностную организацию — так, как она задается Эоном.

Во-первых, вся линия Эона пробегается вышеуказанным «Вдруг», которое непрестанно перемещается

вдоль этой линии и всегда испытывает нехватку собственного места. Платон верно заметил, что «Вдруг» — это *atopon*, то есть то, что лишено места. Это парадоксальная инстанция или случайная точка, нонсенс поверхности и квазипричина, чистый момент абстракции, чья роль прежде всего в том, чтобы делить каждое настоящее сразу в обоих смыслах-направлениях — в прошлое-будущее на линии Эона. Во-вторых, таким «Вдруг» из занимающих настоящее индивидов и личностей выделяются сингулярности, сингулярные точки, спроецированные двояко: с одной стороны — в будущее, с другой — в прошлое. Благодаря этому двойному уравнению формируются основополагающие элементы чистого события, подобно тому как семенная коробочка выпускает свои споры. А в-третьих, прямая линия, простирающаяся одновременно в двух направлениях, прочерчивает границу между телами и языком, состояниями вещей и предложениями. Без этой границы существование языка как системы предложений было бы невозможно. Таким образом, язык непрестанно рождается в том направлении Эона, которое устремлено в будущее и где он закладывается и как бы предвосхищается. Кроме того, язык должен высказывать и прошлое, и он высказывает его как прошлое состояний вещей, которые постоянно то появляются, то исчезают в другом направлении. Короче, прямая линия связана теперь со своими двумя окрестностями, которые она разделяет, но в то же время и артикулирует одну в другой как две способные к развитию серии. Она связывает их и со случайной мгновенной точкой, пробегающей линию, и с сингулярными точками, перераспределяющимися на линии. Итак, имеются две всегда неравные и неравновесные стороны: одна повернута к состоянию вещей, другая — к предложениям. Но их нельзя свести ни к состоянию вещей, ни к предложениям. Событие соотносится с состоянием вещей, но лишь как логический атрибут, полностью отличный от их физических качеств, — хотя оно случается, воплощается и осуществляется в них. Смысл — то же самое, что и событие, но только на сей раз он связан с предложениями. И он связан с предло-

жениями как выразимое или выраженное в них, полностью отличное от того, что предложения сигнифицируют, манифестируют или дессигнируют. Смысл всецело отличен от звуковых качеств предложений, причем независимость звуковых качеств от вещей и тел обеспечивается исключительно всей организацией смысла-события. Вся эта организация — в своих трех абстрактных моментах — движется от точки к прямой линии и от прямой линии к поверхности: точка, прочерчивающая линию; линия, создающая границу; поверхность, развивающаяся и разворачивающаяся с обеих ее сторон.

3. Взаимопересекается множество движений, механизм которых хрупок и нежен: во-первых, это процессы, посредством которых тела, состояния вещей и телесные смеси, взятые в их глубине, производят идеальные поверхности или же терпят в этом неудачу; во-вторых, это процессы, посредством которых, наоборот, события поверхности осуществляются — по сложным правилам — в настоящем тел, прежде всего замыкая свои сингулярности в пределах миров, индивидов и личностей. А кроме того, это процессы, посредством которых событие несет в себе нечто избыточное по отношению к его осуществлению, нечто, что опрокидывает миры, индивидов и личности в глубину основания, которое деформирует и растворяет их. Таким образом, понятие настоящего имеет несколько смыслов: безмерное и расшатанное настоящее как время глубины и низвержения; изменчивое и измеримое настоящее как время осуществления; а еще может быть и другое настоящее. Да и как стало бы возможно обладающее мерой осуществление, если бы некое третье настоящее постоянно не удерживало его в каждый момент от падения в разрушительную деятельность и от растворения в ней? Несомненно, может показаться, что у Эона вообще нет никакого настоящего, поскольку мгновение в нем беспрерывно разделяется на прошлое и будущее. Но это только видимость. То, что избыточно в событии, должно быть выполнено, даже если это не реализуется или осуществляется без разрушения. Между двумя настоящими Хроноса — настоящим низвержения в глубину и настоящим осущест-

вления в формах — имеется нечто третье, должно быть что-то третье, принадлежащее Эону. Фактически, мгновение, или «вдруг», будучи парадоксальным элементом, или квазипричиной, пробегающей всю прямую линию, само еще должно быть представлено. Даже в этом смысле представление охватывает своими границами выражение, хотя само выражение обладает иной природой, а мудреца можно «отождествить» с квазипричиной, хотя самой квазипричине недостает самотождественности. Такое настоящее Эона, представляющее мгновение, совсем не похоже на обширное и глубинное настоящее Хроноса: это настоящее без «толщины», настоящее актера, танцора или мима — чистый извращенный «момент». Это настоящее чистого действия, а не телесного воплощения. Это настоящее не разрушения или осуществления — это настоящее контросуществления, которое не дает первому уничтожить второе, а второму раствориться в первом. Настоящее контросуществления дублирует двойника.

Двадцать четвертая серия: коммуникация событий

Один из наиболее смелых шагов, предпринятых стоической мыслью, состоит в расщеплении причинной связи: причины отосланы к глубине в характерном для них единстве, а эффекты поддерживают на поверхности специфические отношения иного типа. Судьба — это прежде всего единство или связь физических причин между собой; бестелесные эффекты, очевидно, подчиняются судьбе в той мере, в какой они являются эффектами физических причин. А в той мере, в какой эффекты по своей природе отличаются от этих причин, они вступают друг с другом в отношения квазипричинности, и все вместе они вступают в связь с собственно бестелесной квазипричиной, которая обеспечивает им весьма специфическую независимость — но не столько от судьбы, сколько от необходимости, обыкновенно сопутствующей судьбе. В том-то и парадокс стоиков — признавать судьбу, но отрицать необходимость[1]. Дело в том, что мудрец свободен двояко, соответственно двум полюсам этики: один раз потому, что его душа способна проникнуть во внутреннее [interiorite] совершенных физических причин; а другой раз потому, что его разум может разыгрывать весьма специфические отношения, устанавливающиеся между эффектами в стихии чисто внешнего [exteriorite]. Мы бы сказали, что телесная причина неотделима от формы внутреннего, а бестелесный эффект — от формы внешнего. С одной стороны, события-эффекты поддерживают со своими физическими причинами отношение каузальности, хотя последнее — не отношение необходимости, а отношение выражения; с другой стороны, они поддерживают между собой и со своей идеальной квазипричиной уже не отношение каузальности, а только лишь отношение выражения.

[1] Главная тема трактата Цицерона «О судьбе» (см.: *Цицерон.* Философские трактаты).

Возникает вопрос: в чем состоят эти отношения выражения между событиями? По-видимому, между событиями формируются внешние отношения молчаливой совместимости или несовместимости, конъюнкции или дизъюнкции, каковые очень трудно понять. В самом деле, почему одно событие совместимо или несовместимо с другим? Мы не можем пользоваться причинностью, ибо речь идет об отношении эффектов между собой. То, что вершит судьбу на уровне событий; то, что заставляет одно событие повторять другое, несмотря на все их различие; то, в силу чего жизнь компонуется из одного и того же События, несмотря на пестроту происходящего, и пересекается одной и той же трещиной; то, из-за чего в ней звучит один и тот же мотив, на какие бы слова и лады его ни перекладывали, — все это не отношения причины и эффекта, а совокупность непричинных соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов, систему знаков, — короче, экспрессивно-выразительная квазипричинность, а вовсе не принудительная каузальность. Когда Хрисипп настаивает на превращении гипотетических предложений в конъюнктивные или дизъюнктивные, то он убедительно показывает невозможность для событий выражать свои конъюнкции и дизъюнкции в терминах грубой каузальности[2].

Нужно ли после этого привлекать еще тождество и противоречие? Вызывается ли несовместимость двух событий тем, что они противоречат друг другу? И не означает ли это, что к событиям здесь применяются правила, приложимые только к понятиям, предикатам и классам? Даже в отношении гипотетических предложений («если день, то светло») стоики отмечали, что противоречие не может быть определено на одном-единственном уровне, но между самим основным положением и отрицанием следствия из него («если день, то не светло»). Эта разница между уровнями в противоречии, как мы видели, явилась причиной того, что противоречие — всегда результат процесса совершенно иной природы. События — это не понятия: именно их предполагаемое проти-

[2] См.: *Цицерон.* О судьбе, 8.

воречие (манифестируемое в понятии) вытекает из их несовместимости, а не наоборот. Допустим, например, что бабочки некоторого вида не бывают одновременно и серыми, и крупными: либо они серые и мелкие, либо крупные и черные[3]. Мы всегда можем допустить какой-либо физический причинный механизм, объясняющий такую несовместимость, например, некий гормон, от которого зависел бы предикат «серый», но который уменьшал бы, ослаблял соответствующий класс. На основе такой причинной обусловленности мы можем сделать вывод о наличии логического противоречия между «быть серым» и «быть крупным». Но если мы высвобождаем чистые события, то видим, что *стать серым* не менее позитивно, чем *стать черным*: оно выражает большую защищенность (спрятаться, слиться с корой дерева), так же как «стать черным» — большие размеры (увеличиться). Между этими двумя определениями, каждое из которых обладает своим преимуществом, прежде всего существует отношение первичной, событийной несовместимости, каковую физическая каузальность как раз таки и вписывает — вторичным образом — в глубину тела, а логическое противоречие лишь переводит ее затем в содержание понятия. Короче, отношения событий между собой с точки зрения идеальной, или ноэматической, квазипричинности прежде всего выражают некаузальные соответствия, алогичные совместимости или несовместимости. Сила стоиков проявляется именно в приверженности этому ходу мысли: согласно каким критериям те или иные события являются *copulata*, *confatalia* (или *inconfatalia*), *conjuncta* или *disjuncta*? Возможно, астрология и была первой грандиозной попыткой основать теорию алогичных несовместимостей и некаузальных соответствий.

Однако, судя по лишь частично сохранившимся и, возможно, недостоверным текстам, стоики могли и не устоять пред двойным искушением: вернуться к простой физической каузальности или же к логическому противоречию. Первым теоретиком алогичных несовместимо-

[3] См.: *Canguilhem G.* Le Normal et le pathologique. Paris: P.U.F., 1966. P. 90.

стей, а значит, и первым великим теоретиком события был Лейбниц. Ибо то, что он назвал совозможным и несовозможным, нельзя свести лишь к тождественному и противоречивому, которые определяют только возможное и невозможное. Совозможность не предполагает в индивидуальном субъекте или монаде даже присущих им предикатов. Наоборот, единственным, что определяется в качестве присущих предикатов, выступает то, что соответствует изначально совозможным событиям (монада Адама-грешника содержит в предикативной форме только прошлые и будущие события, совозможные с грехом Адама). Следовательно, Лейбниц живо осознавал приоритетность и изначальность события по отношению к предикату. Совозможность должна изначально определяться на доиндивидуальном уровне схождением серий, которое формирует сингулярности событий, распространяющиеся вдоль линии обычных точек. Несовозможность должна определяться расхождением таких серий: если какой-нибудь другой, а не известный нам Секст несовозможен нашему миру, то это потому, что он соответствует некой сингулярности, чьи серии расходятся с сериями нашего мира, собранного вокруг известных нам Адама, Иуды, Христа и Лейбница и так далее. Два события совозможны, если серии, организующиеся вокруг сингулярностей этих событий, продолжаются от одной к другой во всех направлениях; и несовозможны, если серии расходятся в окрестности компонующих их сингулярностей. Схождение и расхождение — всецело изначальные отношения, покрывающие богатую область алогичных совместимостей и несовместимостей и, следовательно, образующие существенную часть теории смысла.

Однако сам Лейбниц применяет данное правило несовозможности для исключения одного события из другого: расхождение и дизъюнкция тем самым используются им негативно или как способ исключения. Но это справедливо лишь в той мере, в какой события уже схвачены в свете гипотезы о Боге, который вычисляет и выбирает, а также с той точки зрения их осуществления в разных мирах или индивидах. Но это отнюдь не спра-

ведливо, когда мы рассматриваем чистые события и идеальную игру, принципы которой Лейбниц не смог уловить в силу своих теологических пристрастий. Дело в том, что с этой второй точки зрения расхождение серий и дизъюнкция членов (*membra disjuncta*) перестают быть негативными правилами исключения, согласно которым события несовозможны и несовместимы. Напротив, расхождение и дизъюнкция утверждаются как таковые. Но что это значит — сделать расхождение и дизъюнкцию объектами утверждения? Согласно общему правилу, две вещи утверждаются одновременно лишь в той мере, в какой отрицается, подавляется изнутри различие между ними, даже если уровень этого подавления, как предполагается, регулирует и производство различий, и их исчезновение. Разумеется, тождество здесь — это не тождество безразличия. Но, вообще говоря, именно благодаря *тождеству* происходит одновременное утверждение противоположностей — и не важно, делаем ли мы акцент на одной из противоположностей, дабы обнаружить другую, или же производим синтез обеих. Напротив, мы говорим об операции, согласно которой две вещи или два определения утверждаются *благодаря* их различию, то есть они становятся объектами одновременного утверждения только потому, что утверждается их различие, ибо оно само утвердительно. Речь уже идет вовсе не о тождестве противоположностей, которое все еще неотделимо от движения отрицания и исключения[4]. Скорее, речь идет о некой позитивной дистанции между различными [элементами]: нет больше отождествления двух противоположностей, а есть утверждение их дистанции как того, что связывает их друг с другом именно как «различных». Идея позитивной дистанции как именно дистанции (которую не нужно ни устранять, ни преодолевать) кажется нам существенной, ибо она позволяет измерять противоположности посредством их конечного различия вместо приравнивания различий к безмерной противоречивости, а последней — к тождественности, которая сама

[4] О роли исключения и удаления см. главу гегелевской «Логики», посвященную «противоречию».

бесконечна. Это не то различие, которое должно «развиться в» противоречие, как думал Гегель в своем желании отвести подобающее место отрицанию. Именно противоречие должно раскрыть природу *своего* различия, следуя соответствующей ему дистанции. Идея позитивной дистанции относится к топологии и поверхности. Она исключает любую глубину и любой подъем, которые возвращали бы отрицание и тождество. Ницше дает пример подобной процедуры, которую ни в коем случае нельзя путать с каким-то непостижимым «тождеством противоположностей» (этим пустословием спиритуалистической и упаднической философии). Ницше призывает нас переживать здоровье и болезнь так, чтобы здоровье стало жизненной перспективой болезни, а болезнь — жизненной перспективой здоровья. Он призывает превратить болезнь в исследование здоровья, а здоровье — в изучение болезни: «Рассматривать с точки зрения больного более здоровые понятия и ценности, и наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на таинственную работу инстинкта декаданса — таково было мое длительное упражнение, мой действительный опыт, и если в чем, так именно в этом я стал мастером. Теперь у меня есть опыт, опыт в том, чтобы перемещать перспективы...»[5] Мы не отождествляем противоположности, как и не утверждаем дистанцию между ними, кроме разве как то, что связывает одну из них с другой. Здоровье утверждает болезнь, когда превращает свою дистанцию от болезни в объект утверждения. Дистанция — на расстоянии вытянутой руки — утверждает то, что дистанцирует. Такая процедура, превращающая здоровье в оценку болезни, а болезнь — в оценку здоровья, — не она ли то самое Великое Здоровье (или Веселая Наука)? Не она ли позволяет Ницше чувствовать себя в высшей степени здоровым в тот самый момент, когда он болен? И наоборот, Ницше лишается здоровья не когда он болен, а когда он уже не может удержать дистанцию, уже не способен — по состоянию своего здоровья —

[5] *Ницше Ф.* Ecce Homo // Сочинения. М., 1991. Т. 2. С. 699 (пер. Ю.М. Антоновского).

превратить болезнь в точку зрения на здоровье (значит, как сказали бы стоики, роль сыграна, игра закончена). Точка зрения не означает здесь какого-то теоретического суждения. Что же касается «процедуры», то это сама жизнь. Лейбниц уже научил нас, что существуют не точки зрения на вещи, а что вещи — сущие — являются точками зрения. Только он подчинил точки зрения правилам исключения так, что каждая из них открыта для другой лишь в случае их схождения: точки зрения на один и тот же город. По Ницше, напротив, точка зрения открывается в расхождении, каковое она утверждает: каждой точке зрения соответствует свой город; каждая точка зрения — это другой город, города соединяются только благодаря дистанции между ними и резонируют только благодаря расхождению их серий, их домов и улиц. Внутри всякого города всегда есть другой город. Каждый термин становится средством прохождения по всей дистанции до края другого термина. Перспектива Ницше, его перспективизм, — гораздо более глубокое искусство, чем лейбницевская точка зрения; ибо расхождение перестает быть принципом исключения, дизъюнкция перестает быть средством разделения, а несовозможность теперь — это средство коммуникации.

Дело не в том, что дизъюнкция свелась к простой конъюнкции. Мы различаем три типа синтезов: коннективный синтез (если... то), касающийся построения единичной серии; конъюнктивный синтез (и) как способ построения сходящихся серий; и дизъюнктивный синтез (или), распределяющий расходящиеся серии: *conexa, conjuncta, disjuncta.* Но весь вопрос как раз в том, чтобы узнать, при каких условиях дизъюнкция является подлинным синтезом, а не аналитической процедурой, довольствующейся исключением предикатов какой-либо вещи ради тождества ее понятия (отрицательное, неполное или исключающее использование дизъюнкции). Ответ мы получаем тогда, когда расхождение и децентрирование, задаваемые дизъюнкцией, становятся объектами утверждения как такового. Дизъюнкция отнюдь не сводится при этом к конъюнкции, она остается именно дизъюнкцией, поскольку сопровождает и продолжает сопро-

вождать расхождение как таковое. Но это расхождение утверждается так, что *или... или* само становится чистым утверждением. Вместо исключения некоторых предикатов вещи ради тождества ее понятия, каждая «вещь» раскрывается навстречу бесконечным предикатам, через которые она проходит в то самое время, как утрачивает свой центр, то есть свою тождественность в качестве понятия или я [moi][6]. На смену исключения предикатов приходит коммуникация событий. Мы уже наблюдали процедуру этой утверждающей синтетической дизъюнкции: она состоит в возбуждении парадоксальной инстанции, случайной точки с двумя неравными сторонами, пробегающей по расходящимся сериям при их расхождении и заставляющей их резонировать посредством дистанции между ними и в самой этой дистанции. Итак, идеальный центр схождения по самой своей природе постоянно децентрирован, он служит лишь тому, чтобы утверждать различие. Вот почему могло показаться, что перед нами открылся некий эзотерический, эксцентрический путь, всецело отличный от обычного пути. Дело в том, что обычно дизъюнкция, собственно говоря, является не синтезом, а лишь регулятивным анализом, обслуживающим конъюнктивные синтезы, поскольку отделяет одну от другой не сходящиеся серии; а каждый конъюнктивный синтез, в свою очередь, сам стремится к тому, чтобы подчиниться синтезу коннекции, ибо он организует сходящиеся серии, продолжая их друг в друге согласно условию непрерывности. Итак, весь смысл *эзотерических слов* заключается уже в том, чтобы вывернуть наизнанку этот обычный путь: дизъюнкция, став синтезом, повсюду вводит свои *ответвления* так, чтобы конъюнкция уже глобально *координировала* расходящиеся, разнородные и несоизмеримые серии, а коннекция уже *сжимала* бы множество расходящихся серий в последовательность единичной серии.

Это дает нам новый повод для различения становления глубины и Эона поверхности. Дело в том, что они оба, как кажется на первый взгляд, растворяют само-

[6] Об условиях, при которых дизъюнкция становится утвердительным синтезом путем изменения принципа, см. Приложение III.

тождественность всякой вещи в бесконечном тождестве как тождестве противоположностей. И со всех точек зрения — будь то количество, качество, отношение или модальность — противоположности выглядят как уже соединенные — что на поверхности, что в глубине, и при этом у них и смысл, и инфрасмысл те же самые. Но опять-таки все меняет свою природу, выбираясь на поверхность. И необходимо различать два способа утраты личной самотождественности, два способа развития противоречия. В глубине противоположности коммуницируют именно на основе бесконечного тождества, при этом тождество каждой из них нарушается и распадается: каждый термин является сразу и моментом и целостностью; частью, отношением и целым; Я, миром и Богом; субъектом, связкой и предикатом. Но совершенно иная ситуация царит на поверхности, где разворачиваются только события-инфинитивы: каждое из них коммуницирует с другим благодаря позитивному характеру их дистанции и утвердительному характеру дизъюнкции, так что Я сливается с такой дизъюнкцией, которую она освобождает вовне, а также помещает вне себя расходящиеся серии многочисленных безличных и доиндивидуальных сингулярностей. Контросуществление — это уже бесконечная дистанция, а не бесконечное тождество. Все происходит благодаря резонансу несоответствий — точки зрения с точкой зрения; смещения перспектив; дифференциации различий, — а не посредством тождества противоположностей. Верно, что форма Я обычно обеспечивает соединение серий; что форма мира обеспечивает схождение способных продолжаться и непрерывных серий; и что форма Бога, как ясно видел Кант, обеспечивает дизъюнкцию, взятую в ее исключающем и ограничивающем использовании. Но когда дизъюнкция возводится в принцип, придающий ей синтетическую и утверждающую значимость в себе, тогда Я, мир и Бога ожидает общая смерть в пользу расходящихся серий как таковых, которые выходят теперь за пределы любого исключения, любой конъюнкции и любой коннекции. Сила Клоссовски в том, что он показал: эти три формы теперь связаны навеки, но не благодаря

диалектической трансформации и тождеству противоположностей, а благодаря их общему рассеянию по поверхности вещей. Если Я — это принцип манифестации по отношению к предложению, то мир — это принцип дессигнации, а Бог — принцип сигнификации. Но смысл, выраженный как событие, обладает совершенно иной природой: он — эманация нонсенса, этой всегда смещенной парадоксальной инстанции, вечно децентрированного экс-центрического центра. Это чистый знак, чья связность исключает только лишь — зато категорически — связность Я, мира и Бога[7]. Эта квазипричина, этот поверхностный нонсенс, который пробегает расходящееся как таковое, эта случайная точка, испускающая доиндивидуальные и безличные сингулярности и циркулирующая по ним, не оставляет места для Бога. Она не допускает ни бытия Бога как изначальной индивидуальности, ни Я как Личности, ни мира как стихии Я и Божьего творения. Расхождение утверждаемых серий образует «хаосмос», а не мир; пробегающая по ним случайная точка образует контр-Я, а не Я; дизъюнкция, понятая как синтез, меняет свой теологический принцип на принцип дьявольский. Именно децентрированный центр прочерчивает между сериями и для всех дизъюнкций безжалостную прямую линию Эона, то есть дистанцию, на которой останки Я, мира и Бога выстраиваются в линию: Большой каньон мира, крушение Я и расчленение Бога. По этой прямой линии Эона проходит вечное возвращение — самый страшный лабиринт, по словам Борхеса, — нечто, совершенно отличное от циклического и моноцентрированного возвращения Хроноса: вечное возвращение, но уже не индивидов, личностей и миров, а чистых событий, непрестанно делимых — на

[7] См. Приложение III. Клоссовски излагает «эти идеи столь совершенно и исчерпывающе, что на мою долю, как только я подумаю о том же, не остается ничего». («Склероз и амнезия опыта вечного возвращения одного и того же». *Nietzsche F.* Cahiers de Royaumont, éd. de Minuit. P. 234.) См. также послесловие к Lois de l'hospitalité. В этих своих работах Клоссовски развивает теорию знака, смысла и нонсенса, а также дает глубоко оригинальную интерпретацию идеи ницшеанского вечного возвращения, понятого как эксцентрическая способность утверждать расхождения и дизъюнкции, не позволяющую существовать ни тождеству Я, ни тождеству мира, ни тождеству Бога.

уже прошедшее и вот-вот наступающее — мгновением «вдруг», скользящим вдоль этой линии. Более ничего не существует, кроме События, одного-единственного События, *Eventum tantum* для всех противоположностей, которое коммуницирует с самим собой благодаря собственной дистанции и резонирует через все свои дизъюнкции.

Двадцать пятая серия: единоголосие

Похоже, наша проблема в ходе исследования сильно изменилась. Мы пытались выяснить природу алогичной совозможности и несовозможности между событиями. Но по мере того, как утверждается расхождение, а дизъюнкция становится позитивным синтезом, создается впечатление, что все события — даже противоположные — совозможны, что они «интервыразительны» (s'enter' expriment). Несовозможное рождается только вместе с индивидами, личностями и мирами, в которых события осуществляются, но не между самими событиями или между их *акосмическими, безличными и доиндивидуальными* сингулярностями. Несовозможное имеет место не между двумя событиями, а между событием и миром, то есть индивидом, который осуществляет другое событие как расходящееся с первым. Здесь есть нечто такое, что нельзя свести к логическому противоречию между предикатами и что тем не менее выступает как несовозможность. Но это — алогичная несовозможность, несовозможность «юмора», к которой должны применяться исконные критерии Лейбница. Личность — как мы ее определили, отличив от индивида, — иронически забавляется с несовозможностями именно потому, что последние алогичны. Несколько поиному мы уже видели, как слова-бумажники с точки зрения лексики выражают вполне совозможные, разветвляющиеся и резонирующие между собой смыслы, которые, однако, оказываются несовозможными с теми или иными синтаксическими формами.

Значит, проблема в том, чтобы понять, каким образом индивид мог бы выйти за пределы собственной формы и своей синтаксической связи с миром для того, дабы войти в универсальную коммуникацию событий, то есть для утверждения дизъюнктивного синтеза не только по ту сторону логических противоречий, но даже и алогичных несовозможностей. Индивид должен осознать сам себя как событие, а осуществляющееся в нем событие —

как другого индивида, как бы привитого к нему. Если это удается, то его понимание, желание и представление этого события не происходит без понимания и желания всех прочих событий как индивидов и без представления всех других индивидов как событий. Каждая индивидуальность уподобилась бы при этом зеркалу для конденсирования сингулярностей, а каждый мир — перспективе в таком зеркале. Таков окончательный смысл контросуществления. Более того, как считает Клоссовски, в этом состоит и ницшеанское открытие индивидуальности как *непредвиденного случая*. Клоссовски обсуждает это в сущностной связи с вечным возвращением: итак, «неистовые колебания сотрясают индивида, когда тот занят только поиском собственного центра и не понимает, что сам является частью цикла, ибо если эти колебания выводят индивида из равновесия, то именно потому, что каждое из них соответствует индивидуальности *иной*, нежели та, какую она принимает за свою собственную с точки зрения необнаружимого центра; значит, ее самотождественность, по существу, случайна, и каждая индивидуальность должна пробегать по всей серии индивидуальностей, чтобы случайность той или иной из них сделала всех их необходимыми»[1]. Мы не возводим противоположные качества в бесконечность, дабы утвердить их тождество; мы возвышаем каждое событие до мощи вечного возвращения, чтобы индивид, рожденный исчезнуть, утверждал свою дистанцию по отношению к любому другому событию и, утверждая эту дистанцию, он следует ей и соединяется с ней, проходя через всех прочих индивидов, подразумеваемых другими событиями, и извлекает из этой дистанции уникальное Событие, которое опять же и есть она сама или, скорее, универсальная свобода. Вечное возвращение — это не теория качеств и их циклических трансформаций; это теория чистых событий и их линейного и поверхностного сгущения. Вечное возвращение сохраняет избирательный смысл и привязано к несовозможности, а именно так, что оно представлено с помощью форм,

[1] *Klossowski P.* La Période turinoise de Nietzsche (L 'Ephémère. № 5).

которые препятствуют его конституированию и функционированию. Контросуществляя каждое событие, актер-танцор извлекает чистое событие, коммуницирующее со всеми другими событиями, и возвращается к самому себе через все другие события и со всеми другими событиями. Он превращает дизъюнкцию в синтез, утверждающий разъединение как таковое и вынуждающий каждую серию резонировать внутри другой. Каждая серия возвращается к себе, поскольку другая серия возвращается к ней; каждая серия уходит от себя, когда другие серии возвращаются к себе: исследовать все дистанции, но на одной и той же линии, бежать сломя голову, оставаясь на одном и том же месте. Серая бабочка настолько хорошо понимает событие *спрятаться*, что, оставаясь на одном и том же месте, сливается с корой дерева и тем самым разом преодолевает всю дистанцию, отделяющую ее от *увеличиться* черной бабочки. Кроме того, она заставляет другое событие резонировать как индивида внутри своего собственного индивида — как события и непредвиденного случая. Моя любовь — исследование дистанции, долгий пробег, утверждающий мою ненависть к близкому мне человеку, но в ином мире и у другого индивида. Моя любовь заставляет двоящиеся и ветвящиеся серии резонировать друг в друге, а ведь это решение юмора, в корне отличное от романтической иронии личности, все еще основанной на тождестве противоположностей. «В большинстве этих времен мы не существуем; в каких-то существуете вы, а я — нет; в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым. ...Вечно разветвляясь, время идет к неисчислимым вариантам будущего. В одном из них я ваш враг. ...Будущее уже на пороге... и все же я — ваш друг. Он на миг стал ко мне спиной. Мой револьвер был давно наготове. Я выстрелил, целясь как можно тщательней»[2].

Философия сливается с онтологией, а онтология сливается с единоголосием бытия (аналогией этому

[2] *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. С. 239–240.

всегда было не философское, а теологическое видение, приспособленное к формам Бога, мира и Я). Единоголосие бытия не означает, что существует одно и то же бытие: напротив, сущности множатся и делятся; все они — продукты дизъюнктивного синтеза, они сами разобщаются и расходятся, *membra disjuncta*. Единоголосие бытия означает, что бытие — это Голос, что оно говорит себе и говорит о себе в одном и том же «смысле» всего того, о чем оно высказывается. То, о чем говорится, — вовсе не одно и то же. Но бытие — одно и то же для всего, о чем оно говорит. Следовательно, оно происходит как уникальное событие для всего того, что происходит даже с самыми разными вещами, *Eventum tantum* для всех событий, предельная форма всех форм, остающихся в нем разобщенными, но вступающих в резонанс и разветвление своих дизъюнкций. Единоголосие бытия сливается с позитивным использованием дизъюнктивного синтеза — наивысшим утверждением: вечное возвращение, или — как мы видели в случае идеальной игры — утверждение случая за один раз, уникальный бросок всех метаний кости, одно-единственное Бытие всех форм и всех времен, единое упорство всего существующего, единственный призрак для всего живого, единственный голос гула всех голосов, отзвук всех капель воды в море. Было бы ошибкой смешивать единоголосие Бытия, поскольку оно говорит о себе, с псевдоединоголосием того, что оно говорит о себе. Но в то же самое время, если Бытие не может высказываться, не происходя при этом; если Бытие — это уникальное событие, в котором все события коммуницируют друг с другом, то единоголосие отсылает как к тому, что происходит, так и к тому, что высказывается. Единоголосие означает, что происходящее и проговариваемое — одно и то же: атрибутируемое всех тел или состояний вещей, а также выражаемое всех предложений. Единоголосие означает тождество ноэматического атрибута и лингвистически выражаемого: событие и смысл. Тем самым единоголосие не позволяет Бытию существовать в неопределенном и смутном состоянии, каковым оно обладало с точки зрения аналогии. Единоголосие возвышает

и выделяет Бытие с тем, чтобы яснее отличить его от того, в чем оно пребывает, и от того, о чем оно говорит. Оно отделяет Бытие от сущностей, чтобы придать его всему сущему сразу, заставить его снизойти на сущее в любое время. Будучи чистым говорением и чистым событием, единоголосие приводит в контакт внутреннюю поверхность языка (упорство) и внешнюю поверхность бытия (сверх-бытие). Единоголосое Бытие упорствует в языке, но возникает в вещах; оно соизмеряет внутреннее отношение языка и внешнее отношение бытия. Ни активное, ни пассивное, единоголосое бытие нейтрально. Это само *сверх-бытие,* то есть минимум бытия, общий для реального, возможного и невозможного. Пустое пространство события всех событий, выраженный в нонсенсе смысл всех смыслов, — единоголосое бытие является чистой формой Эона, формой внешнего, связывающей вещи и предложения[3]. Короче, у единоголосия бытия три определения: одно-единственное событие для всех событий; один и тот же allquid для того, что происходит, и для того, что высказывается; одно и то же бытие для невозможного, возможного и реального.

[3] О важности «пустого времени» в разработке события см.: *Groethuysen B.* De quelque aspects du temps//Recherches philosophiques, 5, 1935–1936. «Каждое событие, образно говоря, существует во времени, где ничего не происходит»; и есть постоянство пустого времени, охватывающего все, что происходит. Книга Жо Боске *Les Capitales* весьма интересна тем, что в ней поднимается проблема языка в связи с единоголосием Бытия, начиная с Дунса Скота.

Двадцать шестая серия: язык

Именно события делают язык возможным. Но сделать возможным не значит положить начало. Мы всегда начинаем в порядке речи, а не в порядке языка, где все должно быть дано одновременно, одним махом. Всегда есть кто-то, кто начинает речь; тот, кто начинает речь, — это манифестант; то, о чем мы говорим, — это дессигнируемое; то, что проговаривается, — это сигнификации. Событие не является ни одним из них: оно говорит не больше, чем то, что о нем сообщается, или то, что проговаривается. Тем не менее событие принадлежит языку и связано с ним настолько, что не существует вне выражающих его предложений. Но оно не смешивается с предложениями, выражаемое не смешивается с выражением. Событие не предшествует выражению, а предупорствует ему, задавая, таким образом, основание и условие последнему. Итак, сделать язык возможным — значит обеспечить, чтобы звуки не сливались со звуковыми качествами вещей, с шумами тел, с их действиями и страданиями. То, что отделяет звуки от тел и организует их в предложения, освобождая для выразительной функции, — оно и делает язык возможным. Всегда говорит именно рот; но звук перестает быть шумом жрущего тела, дабы стать чистой оральностью, стать манифестацией выражающего себя субъекта. Мы говорим всегда о телах и их смесях, но звуки перестали быть качествами, связанными с этими телами, вступив в новое отношение с последними — отношение дессигнации — и выражая власть речи и того, о чем она говорит. Ибо дессигнация и манифестация не составляют основу языка, они всего лишь становятся возможными вместе с ним. Они предполагают выражение. Выражение основано на событии как сущности того, что поддается выражению, или выраженного. Что делает язык возможным — так это событие, если только событие не путать ни с выражающим его предложением, ни с состоянием произносящего предложение, ни с состоянием вещей, которое обозна-

чается этим предложением. Поистине, без события все было бы только шумом — невнятным шумом. Ибо событие не только делает возможным и разделяет то, что оно делает возможным, оно также вводит различия в то, что оно делает возможным (см. тройственное различение в предложении: дессигнация, манифестация и сигнификация).

Как же событие создает возможный язык? Мы увидели, что сущностью события является поверхностный эффект — бесстрастный и бестелесный. Событие — результат смесей, действий и страданий тел. Но по своей природе оно отличается от того, результатом чего является. Событие — это атрибут тел и состояний вещей, но никак не физическое качество. Оно вписано в них как крайне специфический *атрибут* — диалектический или, точнее, ноэматический и бестелесный. Такой атрибут не существует вне предложения, которое его выражает. Но он по природе отличается от своего выражения. Он существует в предложении, но вовсе не как имя тел или качеств и не как субъект или предикат. Скорее, он существует только как то, что может быть выражено, или как выражаемое предложением, свернутое в *глаголе*. Событие, неожиданно возникающее в состоянии вещей, и смысл, упорствующий в предложении, — одно и то же. Следовательно, в той мере, в какой бестелесное событие полагается поверхностью или само полагает последнюю, оно выносит на эту поверхность термины своей двойной референции: тела, с которыми оно соотносится как ноэматический атрибут, и предложения, к которым оно отсылает как поддающаяся выражению сущность. Событие организует эти термины в виде двух разделяемых им серий, поскольку именно благодаря такому разделению и в его рамках событие отличает себя и от тел, результатом которых является, и от предложений, которые делает возможными. Такое разделение, такая линия-граница между вещами и предложениями (есть — говорить) проникает даже в «ставшее возможным», то есть в сами предложения, проходя между существительными и глаголами или, скорее, между дессигнациями и выражениями-дессигнациями, всегда отсылающими к

телам, а в принципе — к поглощаемым объектам, и выражениями, отсылающими к поддающемуся выражению смыслу. Но линия-граница не осуществила бы разделение серий на поверхности, если бы в конечном счете не артикулировала то, что разделяет, ибо она действует на той и на другой стороне, благодаря одной и той же бестелесной силе, определяемой здесь как то, что происходит в состоянии вещей, а там — как упорство в предложениях. (Вот почему у самого языка только одна сила, хотя он может иметь несколько измерений.) Значит, линия-граница обеспечивает схождение расходящихся серий; но она не может ни отменить, ни скорректировать их расхождение. Ибо она заставляет серии сходиться не сами по себе (что было бы невозможно), а вблизи парадоксального элемента — точки, пробегающей линию и циркулирующей по сериям. Это и есть тот всегда смещенный центр, который задает цикл схождения только для расходящегося как такового (власть утверждать дизъюнкцию). Такой элемент или точка и есть квазипричина, к которой присоединяются поверхностные эффекты именно потому, что они по природе отличаются от своих телесных причин. Как раз эта точка выражается в языке посредством различных эзотерических слов, обеспечивающих сразу и разделение, и координацию, и разветвление серий. Итак, вся организация языка представляет три фигуры: метафизическую или трансцендентальную *поверхность*, бестелесную абстрактную *линию* и децентрированную *точку*: поверхностные эффекты, или события; на поверхности линия смысла, имманентная событию; а на линии точка нонсенса — поверхностный нонсенс, соприсутствующий со смыслом.

Уже две великие античные системы — эпикурейство и стоицизм — пытались отыскать в вещах то, что делает язык возможным. Но делали они это совершенно поразному. Так, для того чтобы обосновать не только свободу, но также язык и его использование, эпикурейцы предложили модель, основанную на *отклонении* атома. Стоики же, напротив, создали модель, основанную на *сопряжении* событий. Неудивительно поэтому, что эпи-

курейская модель отдает предпочтение существительным и прилагательным. Существительные подобны атомам или лингвистическим телам, которые компонуются посредством своих отклонений, а прилагательные подобны качествам таких компоновок. Модель же стоиков рассматривает язык на основе «более гордых» терминов: глаголов и их спряжений в зависимости от связей между бестелесными событиями. На вопрос о том, что первично в языке — существительные или глаголы, — нельзя ответить ссылкой на общую максиму «в начале было дело», как бы ни склонны мы были видеть в глаголе представителя первичного действия, а в корне слова — первичное состояние глагола. Ибо неверно, что глагол представляет действие; он выражает событие, а это совершенно другое. Более того, язык не развивается, начиная с первичных корней; он организуется вокруг формативных элементов, которые задают язык во всей его полноте. Но если язык не формируется постепенно, следуя за ходом внешнего времени, то это еще не значит, что его тотальность однородна. Действительно, «фонемы» обеспечивают все лингвистические различия, возможные внутри «морфем» и «семантем». И наоборот, именно означающие и морфологические единицы определяют, какие из фонематических различений существенны для рассматриваемого языка. Следовательно, целое может быть описано не простым движением, а разнонаправленным движением лингвистического действия и противодействия [réaction], представляющего цикл предложения[1]. И если фонематическое действие формирует некое открытое пространство языка, то семантическое противодействие формирует внутреннее время, без которого это пространство не могло бы быть определено в соответствии с тем или иным языком. Итак, независимо от элементов, а только с точки зрения

[1] Об этом процессе возвращения, или реакции, и заключенной в нем внутренней темпоральности см. работу Gustave Guillaume (и анализ, проделанный E. Ortigues в Le Discours et le symbole. Paris: Aubier, 1962). Отсюда Гильом выводит оригинальную концепцию инфинитива, изложенную в «Epoques et niveaux temporels dan le système de la conjugaison française». Cahiers de linguistique structurale. № 4. Université de Laval.

движения существительные и их склонения оживляют действие, тогда как глаголы и их спряжения оживляют противодействие. Глагол — не образ внешнего действия, а процесс противодействия, внутреннего для языка. Вот почему, по самой своей идее, глагол сворачивает в себе внутреннюю темпоральность языка. Именно глагол конституирует кольцо предложения, налагая сигнификацию на дессигнацию, а семантему на фонему. И именно исходя из глагола мы делаем вывод о том, что кольцо скрывает или обвивает, и о том, что оно нам открывает в тот момент, когда разрывается, размыкается или разворачивается вдоль прямой линии: смысл, или событие, как выражаемое предложением.

У глагола два полюса: настоящее, отмечающее его связь с поддающимся дессигнации состоянием вещей в зависимости от физического времени последовательности; и инфинитив, отмечающий связь глагола со смыслом, или событием, в зависимости от внутреннего времени, каковое он сворачивает. Весь глагол колеблется между инфинитивным «наклонением», которое представляет цикл, однажды развернутый из целого предложения, и настоящим «временем», которое, наоборот, замыкает цикл на дессигнант предложения. Между этими двумя полюсами глагол искривляет свое спряжение согласно отношениям дессигнации, манифестации и сигнификации — совокупность [грамматических] времен, лиц и модусов. Чистый инфинитив — это Эон, прямая линия, пустая форма или дистанция; он не допускает никакого различения моментов, но продолжает формально разделяться одновременно в двойном направлении прошлого и будущего. Инфинитив несет в себе время, внутреннее для языка, только с тем, чтобы выразить смысл или событие — так сказать, множество проблем, поднимаемых языком. Он вводит в контакт интериорность языка с экстериорностью бытия. Так он наследует коммуникацию между событиями; а однозначность передается от бытия к языку, от экстериорности бытия к интериорности языка. Равнозначность [équivocité] же — это всегда равнозначность существительных. Глагол — это однозначность языка в форме неопределенного

инфинитива: без лица, без настоящего, без разнообразия голосов. Это сама поэзия. Как глагол выражает в языке все события в одном событии, так и инфинитивная форма глагола выражает событие языка — языка, самого выступающего как уникальное событие, которое сливается теперь с тем, что делает его возможным.

Двадцать седьмая серия: оральность

Язык делается возможным благодаря тому, что сам различает. То, что отделяет звуки от тел, то и превращает звуки в элементы некоего языка. То, что отделяет говорение от поедания, делает речь возможной; то, что отделяет предложения от вещей, делает предложения возможными. Поверхность и все, что имеет место на поверхности, — это и есть то, что делает возможным: событие как выраженное. Выраженное делает возможным выражение. Но теперь мы сталкиваемся с последней задачей: проследить историю того, как звуки освобождаются и становятся независимыми от тел. Речь идет уже не о статичном генезисе, который вел бы от предданного события к его осуществлению в положении вещей и к его выражению в предложениях. Теперь речь идет о динамическом генезисе, напрямую ведущем от состояний вещей к событиям, от смесей к чистым линиям, *от глубины к производству поверхностей* и вовсе не подразумевающем другой [статичный — *пер.*] генезис. Ибо с точки зрения иного генезиса мы по праву постулируем поедание и говорение как две серии, уже разделенные на поверхности — разделенные и артикулируемые событием, выступающим как результат одной из них, к которой событие относится как ноэматический атрибут, делающий возможной другую серию, причем к последней событие относится уже как выражаемый смысл. Но совсем другое дело, когда речь идет о том, как говорение на деле отделяется от поедания, как производится сама поверхность и как бестелесное событие получается из состояний тел. Когда мы говорим, что звук становится независимым, мы хотим сказать, что он перестает быть специфическим качеством, присущим телам, — шумом или криком — и что он начинает обозначать качества, манифестировать тела и означивать субъекты и предикаты. Действительно, звук при этом приобретает конвенциональную значимость в дессигнации, основанную на обычае значимость в манифестации и искус-

ственную значимость в сигнификации, — и все это только потому, что звук вытягивает свою независимость на поверхность куда более высокой инстанции: выразительность. Деление на глубину–поверхность во всех отношениях первичнее, чем на природу–конвенцию, природу–обычай или природное–искусственное.

Итак, история глубин начинается с самого ужасного: она начинается с театра жестокости, незабываемую картину которого нарисовала Мелани Кляйн. В этом театре грудной младенец с самого первого года жизни сразу является и сценой, и актером, и драмой. Оральность, рот и грудь — изначально бездонные глубины. Грудь и все тело матери не только распадаются на хороший и плохой объекты, но они агрессивно опустошаются, рассекаются на части, рассыпаются на крошки и съедобные кусочки. Интроекция этих частичных объектов в тело ребенка сопровождается проецированием агрессивности на такие внутренние объекты и репроецированием этих объектов на материнское тело. Интроецированные кусочки подобны вредным, назойливым, взрывчатым и токсичным субстанциям, угрожающим телу ребенка изнутри и без конца воспроизводящимся в теле матери. В результате — необходимость постоянной реинтроекции. Вся система интроекции и проекции — это коммуникация тел в глубине и посредством глубины. Естественным продолжением оральности является каннибализм и анальность, где частичные объекты — это экскременты, способные разорвать тело матери так же, как и тело ребенка, причем частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Страдание грудного ребенка, преследователь всегда является преследуемым. В этой системе рот–анус, пища–экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую универсальную клоаку[1]. Мы называем этот мир интроецированных и проецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром *симулякров*. Мелани Кляйн описывает его как

[1] См.: *Klein M.* La Psychanalyse des enfants. Paris, 1932, tr. Boulanger, P.U.F.

параноидально-шизоидную позицию ребенка. За ней следует депрессивная позиция, отмеченная двойным достижением, поскольку ребенок старается восстановить полностью хороший объект и самоотождествиться с ним, старается обрести соответствующую самотождественность, даже если в этой новой драме ему придется разделить все опасности, мучения и страдания, которым подвержен этот хороший объект. Депрессивная «идентификация» с ее признанием супер-эго и формированием эго сменяет параноическое и шизоидное «интроецирование-проецирование». Наконец все подготовлено для перехода — через новые опасности — к сексуальной позиции, названной именем Эдипа. В ней либидозные импульсы отделяются от деструктивных импульсов и направляются посредством «символизации» на всегда лучше организованные объекты, интересы и действия.

Единственной целью наших комментариев по поводу некоторых деталей схемы Мелани Кляйн является краткий обзор «ориентаций». Ибо уже сама тема позиции включает идею ориентации психической жизни и кардинальных моментов. Она также включает идею организации этой жизни в соответствии с изменчивыми и подвижными координатами и измерениями — целую географию и геометрию жизненных измерений. Поначалу кажется, что параноидально-шизоидная позиция сливается со становлением орально-анальной глубины — бездонной глубины. Все начинается в пропасти. И в этой связи мы не уверены, можно или нельзя рассматривать «хороший объект» (хорошую грудь) в качестве интроецированного в том же смысле, что и плохой объект в царстве частичных объектов и кусков, населяющих глубину. Мелани Кляйн сама показала, что раскол объекта на хороший и плохой в случае интроекции дублируется его расчленением, которому хороший объект не способен сопротивляться, поскольку мы никогда не можем быть уверены, что в хорошем объекте нет плохого куска. Более того, каждый кусок плох в принципе (то есть он преследователь и преследуемый); хорошо только то, что благотворно и завершено. Но интроекция, строго говоря, не допускает ничего благо-

творного[2]. Вот почему равновесие, свойственное шизоидной позиции и ее отношению к последующей депрессивной позиции, не может, по-видимому, проистекать из интроекции хорошего объекта как такового и должно быть пересмотрено. То, что шизоидная позиция противопоставляет плохому частичному объекту — интроецированному или проецированному, токсичному или экскрементальному, оральному или анальному, — это не хороший объект, даже если он частичный. Скорее, это организм без частей, тело без органов, у которого нет ни рта, ни ануса, отбросившее все интроекции и проекции и такой ценой завершившееся. В этом пункте и формируется напряжение между ид и эго. Противопоставляются две глубины: пустая глубина, в которой частицы кружатся и лопаются, и полная глубина. Существует две смеси: одна состоит из тяжелых и твердых фрагментов, которые изменяются; другая — жидкая, текучая, совершенная, без частей и вкраплений, потому что обладает свойством плавиться и склеивать (все кости — со всей массой крови). В этом смысле уретральная тема не может, по-видимому, ставиться на одну доску с анальной темой. Экскременты — это всегда органы и кусочки, иногда опасные из-за своей токсичности, а иногда служащие в качестве оружия, чтобы дробить еще какие-то кусочки. Моча, напротив, свидетельствует о том, что жидкое начало способно связывать все куски вместе и преодолевать тем самым дробление на части в заполненной глубине тела, ставшего наконец без органов[3]. Если

[2] См. замечания Мелани Кляйн по этому поводу, а также ее ссылку на тезис В. Фейрбейрна о том, что «в начале интернализируется только хороший объект...» (тезис, который отвергает Кляйн): Développements de la psychanalyse. Paris, 1952, tr. Baranger, P.U.F. P. 277–279.

[3] Мелани Кляйн не видит существенного различия между анальным и уретральным садизмом. Она верна своему принципу, согласно которому «бессознательное не различает разнообразные субстанции тела». Вообще, нам кажется, что психоаналитическая теория шизофрении склонна недооценивать всю важность и динамизм темы *тела без органов*. То же самое было сказано нами раньше в адрес Панков. Но у Мелани Кляйн это представлено более отчетливо (см. *Développements de la psychoanalyse*, где сон о слепоте и платье пациента, наглухо застегнутом до шеи, интерпретируется просто как знак замкнутости — без внимания к возникающей здесь теме тела без органов). На деле же тело без органов и жидкое состояние взаимосвязаны в том смысле, что жидкое начало обеспечивает склеивание кусков в единую массу, даже если это будет «масса-море».

мы примем, что шизофреник — со всем языком, которым он обладает, — регрессирует к такой шизоидной позиции, то нас не должно удивлять наличие в шизофреническом языке дуальных взаимодополнительных слов-страданий — расщепленных экскрементальных частичек; и слов-действий — глыб, сплавленных вместе по принципу воды или огня. Следовательно, все происходит в глубине, ниже царства смысла, между двумя нонсенсами чистого шума: нонсенсом тела, или расщепленного слова, и нонсенсом глыбы тел и неартикулированных слов («то, что не несет смысла», выступающего в качестве позитивного процесса обеих сторон). Такая же дуальность взаимодополнительных полюсов обнаруживается в шизофрении между повторами одного и того же или упорным молчанием — например, безудержной болтовней и кататонией. Первое заявляет о себе во внутренних объектах и в телах, которые эти объекты раскалывают на куски, — в тех самых телах, которые раскалывают на куски самих себя; второе манифестирует тело без органов.

Нам представляется, что хороший объект не интроецируется как таковой, потому что с самого начала он принадлежит другому измерению. У хорошего объекта другая «позиция». Он принадлежит высоте, он держится наверху и не может упасть, не изменив при этом своей природы. Но не следует понимать высоту как перевернутую глубину. Скорее, она представляет собой самостоятельное измерение, вычлененное природой занимающих ее объектов и инстанцией, циркулирующей в ней. Как говорит Мелани Кляйн, супер-эго начинается не с первых интроецированных объектов, а скорее с хорошего объекта, который поднимается наверх. Фрейд часто настаивал на важности этого переноса от глубины к высоте, который указывает — между ид и супер-эго — на полное изменение ориентации и реорганизацию центра психической жизни. Внутреннее напряжение глубины задается динамическими категориями: содержащее–содержимое, пустое–полное, весомое–легковесное и так далее; это вертикальность, разница в размерах, большое и маленькое. В противоположность частичным интроецированным объектам, которые выражают агрессивность ребенка, од-

новременно выражая агрессивность, направленную против него, и которые, в этом смысле, суть плохие и опасные, хороший объект как таковой — это полный объект. И если он манифестирует наиболее злобную жестокость наряду с любовью и покровительством, то не потому, что обладает частичной и дробной природой, а в качестве хорошего объекта, все манифестации которого исходят с высоты и высшего единства. Фактически, хороший объект вбирает в себя два шизоидных полюса — полюс частичных объектов, из которых он черпает свою силу, и полюс тела без органов, из которого он извлекает свою форму, то есть полноту и целостность. Таким образом, он поддерживает сложные отношения с ид как резервуаром частичных объектов (интроецированных и проецированных в расчлененное тело) и с эго (как целым телом без органов). *Будучи принципом депрессивной позиции,* хороший объект не является преемником шизоидной позиции; скорее, он формируется в ходе этой позиции посредством заимствований, блокировок и подавлений, свидетельствующих о постоянстве связи между этими двумя полюсами. В пределе, конечно, шизоид может усилить напряжение своей позиции, чтобы замкнуться в откровениях высоты и вертикальности. Но в любом событии хороший объект высоты ведет борьбу с частичными объектами, в которой на карту поставлено главенство в этом жестоком противостоянии двух измерений. Тело ребенка подобно пещере, полной интроецированных свирепых чудовищ, которые стараются перехватить хороший объект. В свою очередь, и хороший объект ведет себя в их присутствии как безжалостный стервятник. При таких обстоятельствах эго самоотождествляется с хорошим объектом и деформирует себя по модели любви, направляя свою силу и ненависть на внутренние объекты. Но эго разделяет также и раны и страдания, причиняемые плохими объектами[4]. С другой

[4] Разделение раненое–невредимое нельзя путать с разделением частичное–полное, поскольку первое само применимо к полному объекту депрессивной позиции. См.: *Klein M.* Développements de la psychanalyse. P. 201. Неудивительно, что супер-эго, будучи «хорошим», тем не менее жестоко, ранимо и так далее. Фрейд уже говорил о хорошем и утешающем супер-эго в связи с юмором, добавляя, что здесь нам еще многое следует узнать о существе супер-эго.

стороны, эго отождествляется с этими плохими частичными объектами, стремящимися захватить хороший объект. Оно предлагает содействие, союз и даже сострадание. Таков водоворот ид–эго–супер-эго, в котором каждое из них получает столько ударов, сколько ему отмерено, и который характеризует маниакально-депрессивную позицию. В отношении эго хороший объект выступает как супер-эго и направляет на него всю свою ненависть, когда эго вступает в союз с интроецированными объектами. Но он же одаривает эго помощью и любовью, когда эго переходит на его сторону и пытается отождествиться с ним.

Любовь и ненависть не соотносятся с частичными объектами, они выражают единство хорошего и целого объекта — и это следует понимать в терминах «позиции» этого объекта — его трансценденции в высоту. За пределами любви и ненависти, сотрудничества и борьбы существует «бегство» и «уход» в высоту. Хороший объект по своей природе — это утраченный объект. Он только показывается и сразу исчезает, становясь *утрачивающимся*. Его возвышенное единство именно в этом. Только как утраченный он дарует свою любовь тому, кто способен найти его в первый раз в качестве «вновь найденного» (эго, отождествляющегося с ним), а свою ненависть направляет на того, кто воспринимает его агрессивно, как нечто «раскрытое» и «разоблаченное», и к тому же уже наличное — эго, принимающее сторону внутренних объектов. Появляясь по ходу шизоидной позиции, хороший объект держит себя так, будто он всегда предсуществовал в этом другом измерении, которое теперь пересекается с глубиной. Вот почему выше движения, посредством которого он дарует любовь и наносит удары, находится сущность [l'essence], посредством которой и в которую он удаляется, обманув наши надежды. Он удаляется, покрытый ранами, но удаляется в свою любовь и ненависть. Он дарует свою любовь только как любовь, уже дарованную прежде как прощение. Он дарует ненависть только как воспоминание об угрозах и предупреждениях, которые не были исполнены. Таким образом, то, что хороший объект как утра-

ченный объект распределяет свои любовь и ненависть, — это результат фрустрации. Если он ненавидит, то ненавидит как хороший объект и любит так же. Если он любит эго, которое с ним отождествляется, и ненавидит эго, которое отождествляется с частичными объектами, то он удаляется еще дальше; этим он обманывает надежды эго, которое не решается сделать выбор между этими ненавистью и любовью, подозревая [хороший объект] в двурушничестве. Разочарование — когда то, что дается впервые, оказывается «второй свежести» — выступает как общее начало любви и ненависти. Хороший объект жесток (жестокость супер-эго), поскольку он связывает вместе все эти моменты любви и ненависти, даруемые в высоте инстанцией, которая отворачивает свое лицо и предлагает в дар [dons] только то, что уже предлагало прежде [redonnes]. Так, за шизофренической досократической философией следует депрессивный платонизм: Благо достижимо только как объект воспоминания, скрытую сущность которого надо обнаружить: Благо дает только то, чем само не обладает, поскольку оно превосходит то, что дает, — удаленное в своих высотах. Платон сказал об Идее: «Она парит или гибнет». Она гибнет под ударами внутренних объектов, но она парит над эго, поскольку предшествует последнему. Идея отдаляется по мере того, как эго продвигается вперед, оставляя ему лишь немного любви или ненависти. А это, как мы видели, суть характеристики депрессивного совершенного прошлого.

Маниакально-депрессивная позиция, задаваемая хорошим объектом, вводит все виды новых характеристик в тот самый момент, когда она вписывается в параноидально-шизоидную позицию. Больше нет глубинного мира симулякров, а есть мир идола высоты. Речь теперь идет не о механизмах интроекции и проекции, но об отождествлении. И больше нет одного и того же *Spaltung*, или разделения эго. Шизофреническое расщепление — это расщепление между взрывающимися, интроецируемыми и проецируемыми внутренними объектами, или, вернее, между телом, расчленяемым этими объектами, *и* телом без органов и без механизмов, порывающим с проециро-

ванием так же, как и интроецированием. Депрессивное расщепление проходит между двумя полюсами самоотождествления, то есть между отождествлением эго с внутренними объектами и его отождествлением с объектом высоты. В шизофренической позиции «частичное» характеризует внутренние объекты и противопоставлено «завершенному», которое определяет тело без органов, противодействующее этим объектам и расчленению, которому последние его подвергают. В депрессивной позиции «завершенное» характеризует объект и относит к нему не только признаки «невредимого» и «раненого», но также «присутствия» и «отсутствия» в качестве двойного движения, посредством которого этот объект высоты выходит из себя и уходит в себя. По этой причине опыт фрустрации, то есть переживание ухода в себя, или сущностной утраты хорошего объекта, принадлежит депрессивной позиции. Шизоидная позиция вся исполнена агрессивности, выплескиваемой или претерпеваемой посредством механизмов интроекции и проекции. В напряженном отношении между расчлененными частями и телом без органов *все является страданием и действием,* все является коммуникацией тел в глубине — атакой и защитой. Здесь нет места для обездоленности и фрустрации, которые появляются по ходу шизоидной позиции, хотя они проистекают из другой позиции. Именно поэтому депрессивная позиция подводит нас к чему-то, что не является *ни действием, ни страданием,* а именно — к бесстрастному удалению или сжатию. И именно по этой причине маниакально-депрессивная позиция, по-видимому, наделена жестокостью, которая отличается от параноидально-шизоидной агрессивности. Жестокость включает в себя все моменты любви и ненависти, даруемые свыше хорошим, но утраченным объектом, который исчезает и всегда дает лишь то, что давал уже прежде. Мазохизм относится к депрессивной позиции не только по тем страданиям, которым он подвергается, но тем, какие он любит причинять, отождествляясь с жестокостью хорошего объекта как такового. Садизм, с другой стороны, зависит от шизоидной позиции не только в отношении страданий, которые он причиняет дру-

гим, но также и в отношении страданий, причиняемых самому себе посредством проекции и интернализации агрессивности. Мы видели уже с другой точки зрения, что алкоголизм соответствует депрессивной позиции, играя роль высшего объекта, его утраты и закона этой утраты в совершенном прошедшем времени. Мы видели, как он, в конце концов, восстанавливает жидкий принцип шизофрении в своем трагическом настоящем.

И тогда появляется первая стадия динамического генезиса. В глубине шумно: хлопки, треск, скрежет, хруст, взрывы, звуки разбиваемых вдребезги внутренних объектов, а кроме того — нечленораздельные и бессвязные спазмы-дыхания тела без органов, вторящие им, — все это образует звуковую систему, свидетельствующую об орально-анальной прожорливости. Эта шизоидная система напоминает об ужасном предсказании: говорение приобретет форму поедания и испражнения, язык и его единоголосие будут лепиться из дерьма... (Арто говорит о «какашке бытия и его языке».) Точнее говоря, первый грубый вариант такой лепнины и первую стадию формирования ее языка обеспечивает хороший объект изложенной выше депрессивной позиции. Ибо именно этот объект среди всех звуков глубины выделяет Голос. Если мы примем во внимание характеристики хорошего объекта (который обнаруживается только как утраченный, который появляется впервые как уже прежде бывавший и так далее), то все выглядит так, будто они неизбежно сплетаются в голос, который говорит и исходит с высоты[5]. Сам Фрейд подчеркивал акустическое происхождение супер-эго. Для ребенка первое приближение к языку состоит в освоении его как модели предсуществующего, как указывание на целый мир всего, что уже есть, как родного голоса, который посвящает в традицию. Он воздействует на ребенка как орудие именования и требует от него вовлечения даже до того, как ребенок начинает [по-настоящему] пони-

[5] Используя терминологию Лакана, Ребер Пюжо замечает: «Утраченный объект может быть только наделен значением, а не переоткрыт...» (Approche théorique du fantasme // La Psychanalyse. № 8. 1964. P. 15).

мать. Этому голосу определенным образом доступны все отношения организованного языка: он денотирует или хороший объект как таковой, или, напротив, интроецированные объекты, он кое-что сигнифицирует, а именно все понятия и классы, которые структурируют область предсуществования; и манифестирует эмоциональные вариации целой личности (голос, который любит и успокаивает, упрекает и бранит, который сам жалуется на раны или исчезает и хранит молчание). Хотя в этом голосе и представлены отношения организованного языка, он еще не способен понять организующий принцип, согласно которому сам стал бы языком. Итак, мы остаемся вне смысла, вдалеке от него, на этот раз в *пред-смысле* высоты: голос еще не располагает единоголосием, которое превратило бы его в язык, и, обладая единством только благодаря своему высокому положению, остается вплетенным в равноголосие своих денотаций, в аналогию своих сигнификаций и амбивалентность своих манифестаций. По правде говоря, поскольку он денотирует утраченный объект, то неизвестно, что, собственно, денотируется; неизвестно, что сигнифицируется, когда он сигнифицирует порядок предсуществующих сущностей; неизвестно, что манифестируется, когда он манифестирует уход в собственное первоначало, то есть в молчание. Это сразу и объект, и закон его утраты, и сама эта утрата. В самом деле, в качестве супер-эго это голос Бога, то есть того, кто запрещает, а мы даже не знаем, что именно запрещено, поскольку узнать об этом можно только с его санкции. В этом парадокс голоса, который в то же время отмечает недостаточность всех теорий аналогии и равноголосия: голос располагает отношениями языка, не обладая его условием; он ждет *события,* которое превратит его в язык. Это уже не шум, но еще и не язык. Но мы по крайней мере можем оценить прогресс вокального по отношению к оральному и первичность такого депрессивного голоса по отношению к звуковой шизоидной системе. Голос не в меньшей степени противоположен шумам, когда он заставляет их умолкнуть, чем когда он сам стонет от их агрессии или хранит молчание. В наших снах мы посто-

янно переживаем переход от шума к голосу. Исследователи правильно отмечают, что звуки, достигая спящего, организуются в голос, готовый разбудить последнего[6]. Пока мы спим, мы шизофреники, но становимся маниакально-депрессивными вблизи точки пробуждения. Когда шизоид пытается защититься от депрессивной позиции, когда шизофреник регрессирует по ту сторону этой позиции, то это происходит потому, что голос угрожает всему телу, благодаря которому он действует, точно так же как он угрожает внутренним объектам, от которых страдает. Это как в случае шизофреника, изучающего язык, когда материнский голос должен быть незамедлительно разложен на буквенные фонетические звуки и заново собран в неартикулированные блоки. Кража тела, мысли и речи, которой подвергается шизофреник в своем противостоянии депрессивной позиции, — это еще не все. Нет нужды гадать, первичны ли эхо, принуждение и кража, или же они только вторичны по отношению к автоматическим феноменам. Это ложная проблема, поскольку то, что украдено у шизофреника, — это не голос; а то, что голос украл у высоты, — это, скорее, вся звуковая предголосовая система, которую он сумел превратить в свой «духовный автомат».

[6] См.: *Bergson A.* L'Energie spirituelle. Paris: P.U.F. P. 101–102.

Двадцать восьмая серия: сексуальность

У частичного два смысла: прежде всего, оно обозначает состояние интроецированных объектов и соответствующее состояние влечений, привязанных к этим объектам. Но, с другой стороны, оно обозначает избранные телесные зоны и состояния влечений, для которых первые служат «источником». Есть объекты, которые сами могут быть частичными: грудь или палец для оральной зоны, экскременты — для анальной зоны. Однако эти два смысла не смешиваются. Часто отмечается, что два психоаналитических понятия — стадии и зоны — не совпадают. Стадия характеризуется типом деятельности, которая ассимилирует другие типы деятельности и реализует в определенном виде смесь влечений, например, на первой — оральной — стадии всасывание, ассимилирующее также и анус, или испражнение на анальной стадии, следующей за первой и наследующей от нее рот. Зоны, напротив, представляют некую изоляцию территории и действия, которые инвестируются в эту территорию, а также влечения, находящие теперь в ней особый источник. Частичный объект стадии дробится действиями, которым он подчинен; частичный объект зоны скорее отделен от своего целого территорией, которую он занимает и которая ограничивает его. Несомненно, организация зон и организация стадий происходит почти одновременно, поскольку все упомянутые позиции вырабатываются в течение первого года жизни, причем каждая из них вторгается в предыдущую и вмешивается в ее течение. Но существенное состоит в следующем: зоны — это *данные поверхности*, а их организация подразумевает конституирование, открытие и инвестирование третьего измерения, которое уже не является ни глубиной, ни высотой. Можно было бы сказать, что объект зоны «проецируется», но тогда такое проецирование уже не означает глубинный механизм, а указывает теперь на операцию поверхности, операцию на поверхности.

Согласно фрейдовской теории эрогенных зон и их связи с перверсией, можно выделить третью позицию — сексуально-извращенную, чья автономия основывается на соответствующем ей измерении (сексуальное извращение отличается как от депрессивного подъема или преображения, так и от шизофренического низвержения). Эрогенные зоны вырезаются на поверхности тела вокруг отверстий, отмеченных слизистыми оболочками. Когда мы замечаем, что внутренние органы тоже могут стать эрогенными зонами, то это выглядит как следствие спонтанной топологии тела, согласно которой, как сказал Симондон по поводу мембран, «все содержимое внутреннего пространства топологически находится в контакте с содержимым внешнего пространства на пределах живого»[1]. Мало даже сказать, что эрогенные зоны вырезаны на поверхности. Последняя не предшествует им. Фактически, каждая зона — это динамическое формирование поверхностного пространства вокруг сингулярности, заданной отверстием, и она может быть продолжена во всех направлениях, вплоть до окрестности другой зоны, зависящей от другой сингулярности. Наше сексуальное тело — это изначально клоака Арлекина. Каждая эрогенная зона неотделима: от одной или нескольких сингулярных точек; от сериального развития, определяемого вокруг сингулярности; от влечения, инвестирующего эту территорию; от частичного объекта, «спроецированного» на эту территорию в качестве объекта удовлетворения (*образ*); от наблюдателя или эго, связанного с этой территорией и испытывающего удовлетворение; от способа объединения с другими зонами. Вся поверхность целиком — продукт такого воссоединения, что, как мы увидим, ставит специфические проблемы. Но именно потому, что полная поверхность не предсуществует, сексуальность в ее первом (догенитальном) аспекте следует определить как подлинное производство частичных поверхностей. Соответствующий этому производству аутоэротизм должен характеризоваться объектом удовлетворения, проецируемым на поверхность, и маленьким нар-

[1] *Simondon G.* Op. cit. P. 263.

циссическим эго, которое созерцает поверхность и тем насыщается.

Как же происходит это производство, как формируется такая сексуальная позиция? Ясно, что их принцип нужно искать в предыдущих позициях и особенно в реакции депрессивной позиции на шизоидную позицию. Действительно, высота странно реагирует на глубину. С точки зрения высоты кажется, что глубина выворачивается, ориентируется по-новому, развертывает себя: с высоты птичьего полета она всего лишь складка, которую можно более или менее легко разгладить или, вернее, локальное отверстие, окаймленное поверхностью. Конечно же, фиксация или регрессия к шизоидной позиции вызывает сопротивление депрессивной позиции, направленное на то, чтобы поверхность не смогла сформироваться: тогда каждая зона усеивается тысячью отверстий, кои ее уничтожают, или, наоборот, тело без органов замыкается в полной глубине без границ и без внешнего. Более того, депрессивная позиция сама не выстраивает поверхности; скорее, она сталкивает в дыру любого, кто имеет неосторожность оказаться рядом с ней, — так было с Ницше, который обозрел поверхность с высоты шести тысяч футов, но лишь для того, чтобы кануть в уже отверстую бездну (см. явно маниакально-депрессивные эпизоды, предшествующие безумию Ницше). И это при том, что высота дает возможность закладывать частичные поверхности, подобные многоцветным полям, проплывающим под крыльями самолета, а что касается супер-эго, то, несмотря на его жестокость, оно благосклонно к сексуальной организации поверхностных зон, но лишь в той мере, в какой оно убеждено, что либидозные влечения *отделены там от деструктивных влечений глубины*[2].

[2] Это постоянная тема работ Мелани Кляйн: *прежде всего,* супер-эго сохраняет функцию подавления в отношении не либидозных влечений, а только деструктивных влечений, сопровождающих первые (см., например: *La Psychanalyse des enfants.* P. 148–149). Вот почему тревога и вина рождаются не из либидозных влечений — даже инцестуозных, — а из деструктивных влечений и их подавления: «Не столько инцестуозные тенденции, вызывающие в первый момент чувство вины, сколько сам страх инцеста порождается в конечном счете деструктивными влечениями, непосредственно связанными с ранними инцестуозными желаниями ребенка».

Конечно, сексуальные и либидозные влечения уже работали в глубине. Но важно знать состояние их смеси — из влечений самосохранения, с одной стороны, и влечений к смерти — с другой. Итак, в глубине влечения самосохранения, задающие пищеварительную систему (поглощение и даже выделение), действительно обладают реальными объектами и целями, но в силу беспомощности грудного ребенка они не могут быть ни удовлетворены, ни обрести реальный объект. Вот почему так называемые сексуальные влечения оформляются гораздо позже влечений самосохранения, хотя рождаются вместе с ними и замещают интроецированные и проецируемые частичные объекты объектами, которые пока еще вне их досягаемости: между сексуальными влечениями и симулякрами существует строгая взаимодополнительность. Но тогда разрушение не указывает на конкретный характер связи со сформированным реальным объектом, оно, скорее, характеризует весь способ формирования внутреннего частичного объекта (кусков) и всех отношений с ним, поскольку одна и та же вещь выступает и как разрушаемое и как разрушитель, служит разрушению эго, как и всякая другая, — до тех пор, пока разрушающее–разрушаемое владеет всей внутренней чувствительностью. В этом смысле все три влечения совпадают в глубине — при условии, что самосохранение обеспечивает влечение, сексуальность — объект-заместитель, а разрушение — полностью обратимые отношения. Но именно потому, что эта система угрожает самим основам самосохранения (система, где «поедать» становится «быть съеденным»), она заменяется на другую; смерть восстанавливается как влечение внутри тела без органов еще тогда, когда это мертвое тело остается нетленным и поддерживается тем, что сексуально рождается из самого себя. Мир орально-анально-уретральной глубины — это мир обращаемой смеси, которую можно назвать поистине бездонной, ибо она свидетельствует о вечном низвержении.

Когда мы связываем сексуальность с полаганием поверхностей и зон, мы хотим сказать, что либидозные влечения получают возможность, по крайней мере, двойного внешнего выхода, который находит свое выражение

именно в аутоэротизме. С одной стороны, они освобождаются от пищеварительной модели влечений самосохранения, поскольку обретают в эрогенных зонах новые источники, а в образах, проецируемых на эти зоны, — новые объекты: так, например, сосание отличается от всасывания. С другой стороны, либидозные влечения освобождаются от оков деструктивных влечений по мере того, как они вовлекаются в созидательную работу поверхностей и в новые отношения с новыми пленкообразными объектами. И опять-таки, очень важно делать различие, например, между оральной стадией глубины и оральной зоной поверхности; между интроецируемым и проецируемым внутренним частичным объектом (симулякр) и объектом поверхности, проецируемым на зону в соответствии с совершенно иным механизмом (образ): низвержение, зависящее от глубины, и извращение, неотделимое от поверхностей[3]. Итак, мы должны рассматри-

[3] Лапланшем и Понталисом ясно показан первый пункт, а именно что сексуальные влечения освобождаются от влечений самосохранения и питания: *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1967. P. 43 (и Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme // Temps modernes. № 215. 1964. P. 1866–1867). Но о таком освобождении мало сказать, что влечения самосохранения обладают внешним объектом и что этот объект обойден сексуальными влечениями ради чего-то вроде «возвратной формы [глагола]». На деле у освобожденных сексуальных влечений по-прежнему есть объект, проецируемый на поверхность: так, например, сосание пальца — это проекция груди (а в пределе это проекция одной эрогенной зоны на другую). Лапланш и Понталис полностью осознают это. Но помимо всего прочего, сексуальные влечения, поскольку они связаны в глубине с пищеварительными влечениями, уже обладают специфическими объектами, отличными от объектов этих влечений, а именно частичными внутренними объектами. Необходимо различать два состояния сексуальных влечений, два типа объектов этих влечений и два механизма их проецирования. И нужно критически отнестись к таким понятиям, как понятие о галлюцинаторном объекте, якобы нераздельно примыкающем к внутреннему объекту, утраченному объекту и объекту поверхности.

Второй пункт состоит в следующем: сексуальные влечения освобождаются от деструктивных влечений. Мелани Кляйн постоянно настаивает на этом. Вся ее школа справедливо пытается оправдать сексуальность и отмежевать ее от деструктивных влечений, с которыми она связана только в глубине. Именно в этом смысле Паула Хейманн обсуждает понятие сексуального преступления: *Développements de la psychanalyse*. P. 308. Верно, что сексуальность извращена, но извращение определяется прежде всего ролью частичных эрогенных зон поверхности. «Сексуальное преступление» принадлежит иной области — той, где сексуальность действует только в глубинном смешении

вать двояким образом освобожденное либидо как подлинную *поверхностную энергию*. Однако не следует думать, что другие влечения исчезли, что они не продолжают своей работы в глубине и в особенности, что они не занимают своеобразной позиции в этой новой системе.

Следует еще раз вернуться к сексуальной позиции в целом, со всеми ее следующими друг за другом элементами, которые до такой степени накладываются друг на друга, что предшествующий элемент можно определить только через его противостояние последующему элементу или же посредством его реставрации в последнем. Догенитальные эрогенные зоны или поверхности неотделимы от проблемы их воссоединения. Хотя, конечно, такое соединение осуществляется несколькими способами: по смежности — в той степени, в какой серия, развивающаяся на одной зоне, продолжается в другой серии; на расстоянии — в той степени, в какой зона может быть развернута или спроецирована на другую зону, обеспечивая тот образ, который удовлетворяет последнюю; и, наконец, опосредованно, как на стадии зеркала у Лакана. Тем не менее верно и то, что функция непосредственного и глобального объединения, или всеобщего воссоединения, в нормальном случае переходит к генитальной зоне. Именно эта зона должна связывать все другие частичные зоны, что и происходит благодаря *фаллосу*. Сам фаллос при этом играет роль не некоего органа, а роль особого образа, проецируемого — и в случае маленькой девочки, и в случае маленького мальчика — на эту привилегированную [генитальную] зону. У органа пениса уже довольно долгая история, связанная с шизоидной и депрессивной позициями. Как и все остальные органы, пенис познал приключения глубины, где его расчленили, поместили внутрь материнского или детского тела; где он жертва и агрессор; и где он уподобляется ядовитыми кусками пищи или с извергаемыми

с деструктивными влечениями (низвержение, а не извращение). В любом случае нельзя смешивать два совершенно разных типа регрессии в рамках весьма общей темы возврата к «догенитальному»: например, регрессия к оральной стадии глубины и регрессия к оральной зоне поверхности.

экскрементами. Но ему не менее знакомы и приключения высоты, где он, будучи благотворным и хорошим органом, несет любовь и наказание, одновременно удаляясь с тем, чтобы сформировать цельную личность или орган, соответствующий голосу, то есть объединенному идолу обоих родителей. (Параллельно, родительский коитус, который сначала воспринимался как чистый шум, ярость и агрессия, становится внятным голосом, даже если он молчит или огорчает [frustrer] ребенка.) Именно с этой точки зрения Мелани Кляйн показывает, что шизоидная и депрессивная позиции обеспечивают начальные элементы эдипова комплекса; *то есть* что переход от плохого пениса к хорошему — это обязательное условие появления эдипова комплекса в строгом смысле слова и выхода на генитальную организацию и круг соответствующих новых проблем[4]. Мы знаем, в чем суть этих новых проблем: речь идет об организации поверхностей и об осуществлении их воссоединения. Действительно, если поверхность влечет освобождение от пищеварительных и разрушительных влечений, то ребенку может прийти мысль, будто он отбрасывает поддержку и власть родителей, а это в свою очередь позволяет надеяться, что пенис — *как совершенный и хороший орган* — появится, дабы установиться и спроецироваться на генитальную зону ребенка. И если это так, то пенис станет фаллосом, который «дублирует» органы самого ребенка и позволяет ему вступать в сексуальную связь с матерью, не оскорбляя отца.

[4] По поводу плохого и хорошего пениса см.: *Klein M.* La Psychanalyse des enfants. P. 233, 365. Кляйн особо подчеркивает, что эдипов комплекс несет в себе предшествующую позицию «хорошего пениса» так же, как и освобождение либидозных влечений от деструктивных влечений: «Ибо, только если ребенок твердо уверен, что мужские гениталии — и отцовские, и его собственные — хорошие, он позволяет себе направить генитальные желания на мать... и сталкивается с ненавистью и соперничеством, составляющими природу его эдипова комплекса» (Contributions to Psycho-Analysis. 1921–1945. London: Hogarth Press, 1948. P. 381–382). Как мы увидим, это не значит, что у сексуальной позиции и эдиповой ситуации нет новых тревог и опасностей — таков, например, особый страх кастрации. И если верно, что на ранних стадиях Эдипа супер-эго направляет всю свою суровость прежде всего против деструктивных влечений, то «только на поздних фазах появляется защита от либидозных импульсов...» (La Psychanalyse des enfants. P. 148–149).

Что существенно, так это изначальная осмотрительность и умеренность, с какими поначалу заявляет о себе эдипов комплекс. Фаллос как образ, проецируемый на генитальную зону, вовсе не является агрессивным орудием проникновения и вспарывания [eventration]. Наоборот, это орудие поверхности, призванное *залатать* раны, нанесенные материнскому телу разрушительными влечениями, плохими внутренними объектами и пенисом глубины, а также успокоить хороший объект, убедить его сохранять благосклонность (в этом смысле процесс «возмещения», на котором настаивает Мелани Кляйн, направлен на закладку поверхности, которая сама обладает восстановительными свойствами). Тревога и вина рождаются не из эдипова желания инцеста, они формируются много раньше: первая в период шизоидной агрессивности, последняя во время депрессивной фрустрации. Эдипово желание, скорее, только взывало бы к ним. *Эдип — это герой-миротворец геркулесовского типа.* Здесь мы сталкиваемся с Фиванским циклом. Эдип рассеивает инфернальную власть глубины и астральную власть высоты и взывает теперь только к третьему царству — поверхности. Ничего, кроме поверхности. Отсюда его уверенность, что на нем нет вины, его убежденность, что он сделал все, чтобы избежать предсказанного. Этот пункт, который еще предстоит развить в опоре на интерпретацию всего мифа, находит подтверждение в изначальной природе фаллоса: фаллос не врезается, а, скорее, подобно плугу, вспахивающему плодородный слой земли, *прочерчивает линию на поверхности.* Эта линия, исходящая из генитальной зоны, связывает вместе все эрогенные зоны, обеспечивая, таким образом, их соединение и дублирование и сводя вместе все частичные поверхности в одну и ту же поверхность на теле ребенка. Более того, она предполагает восстановить поверхность на теле самой матери и вернуть устраненного отца. Именно в эдиповой фаллической фазе происходит резкое различение двух родителей: матери, взятой в аспекте поврежденного тела, которое нужно залатать, и отца, взятого в аспек-

те хорошего объекта, который надо вернуть. Но главным образом именно здесь ребенок достигает устанавливания поверхности на своем собственном теле и объединения зон благодаря особым привилегиям генитальной зоны.

Двадцать девятая серия: благие намерения всегда наказуемы

Следовательно, нужно представлять себе Эдипа не только невинным, но и полным рвения и благих намерений — эдаким вторым Геркулесом, переживания которого будут столь же болезненны. Но почему благие намерения, как кажется, оборачиваются против него? Во-первых, именно из-за хрупкости всего сооружения — хрупкости, характерной для поверхности. Никогда нельзя быть уверенным, что деструктивные влечения, продолжающие действовать под сексуальными влечениями, не направляют работу последних. Фаллос как образ на поверхности каждое мгновение рискует быть замещенным пенисом глубины или пенисом высоты; и таким образом быть кастрированным в качестве фаллоса, ибо пенис глубины пожирает и кастрирует, а пенис высоты — источник фрустрации. Значит, регрессия на доэдипову [стадию] несет двойную угрозу кастрации (кастрация-пожирание, кастрация-лишение). А линии, прочерчиваемой фаллосом, угрожает поглощение глубинной *Spaltung*; и инцест также рискует обернуться вспарыванием [eventration] матери и ребенка, или каннибалистической смесью, где тот, кто ест, является также и поедаемым. Короче, шизоидная и даже депрессивная позиции — тревога одной и муки вины другой — постоянно угрожают эдипову комплексу; как говорит Мелани Кляйн, тревога и чувство вины не рождаются из инцестуозного предприятия, они, скорее, только помешали бы его формированию и постоянно его компрометировали.

Однако этот первый ответ недостаточен. Ибо принципом и целью полагания поверхности является отделение сексуальных влечений от деструктивных влечений, идущих из глубины. В этом отношении поверхность пользуется некой благосклонностью со стороны супер-эго и хорошего объекта высоты. Значит, опасность эди-

повым делам должна исходить также из внутренней эволюции; более того, угроза смешивания, или телесной смеси, обозначившаяся в первом ответе, обретает весь свой смысл только в связи с этими новыми опасностями, порождаемыми самим эдиповым предприятием. Короче, последнее обстоятельство с необходимостью порождает присущую ему новую тревогу, новое чувство вины и новую кастрацию, которые несводимы к какому-либо из предыдущих случаев и которым одним соответствует название «комплекс кастрации» в связи с Эдипом. Полагание поверхности — вполне невинная вещь, но невинность не означает без извращений. Нужно понять, что первоначальная благосклонность супер-эго исчезает, *например,* в эдиповом моменте, когда мы переходим от организации догенитальных частичных поверхностей к их генитальной интеграции и координации под знаком фаллоса. Но почему это так?

Поверхность имеет решающее значение в развитии эго, как это ясно показал Фрейд, говоря, что система восприятие–сознание локализуется на мембране, сформированной на поверхности протоплазменного пузырька[1]. Эго как фактор «первичного нарциссизма» исходно заложено в глубине, в самом пузырьке или в теле без органов. Но отвоевать независимость эго может только в «аутоэротизме» благодаря частичным поверхностям и всем малым эго, мелькающим на них. Значит, подлинным испытанием эго выступает проблема воссоединения, *его собственного воссоединения,* когда либидо как энергия поверхности инвестирует его во «вторичный нарциссизм». Как мы предполагали ранее, такое фаллическое воссоединение поверхностей и самого эго на поверхности сопровождается операциями, которые определяются как эдиповы. Именно это надо подвергнуть анализу. Ребенок обретает фаллос как образ, проецируемый хорошим, идеальным пенисом на генитальную зону его тела. Он получает этот дар (нарциссическую

[1] См.: По ту сторону принципа удовольствия. Гл. 4 (*Фрейд З.* Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1989. С. 394–402). По существу, вся эта глава посвящена биопсихической теории поверхностей.

сверхинвестицию органа) как условие, благодаря которому он может осуществить интеграцию всех других зон. Но дело в том, что ребенок не может завершить производство поверхности, не внося при этом где-то еще в другом месте каких-то очень важных изменений. Прежде всего, он расщепляет идола-дарителя, то есть хороший объект высоты. Оба родителя были объединены ранее по формулам, четкий анализ которых дала Мелани Кляйн: материнское тело глубины содержит в себе множество пенисов как частичных внутренних объектов, а главным образом — хороший объект высоты, как завершенный орган, был пенисом и грудью, матерью, наделенной пенисом, и отцом, наделенным грудью. Теперь мы считаем, что расщепление достигается следующим образом: ребенок начинает с двух дизъюнкций, подведенных под хороший объект, — невредимое–пораненное, присутствующее–отсутствующее, — он извлекает негативное и использует его, дабы оценить *образ* матери и *образ* отца. С одной стороны, ребенок отождествляет мать с раненым телом как первичным измерением завершенного хорошего объекта (раненое тело нельзя путать с разбитым вдребезги или расчлененным телом глубины); а с другой стороны, он отождествляет отца с последним измерением, то есть с хорошим объектом как удалившимся в свои высоты. Что касается раненого тела матери, то ребенок намерен исправить его, вновь сделать невредимым с помощью своего восстановительного фаллоса, он намерен восстановить поверхность на этом теле, когда создает поверхность для своего собственного тела. Что касается удалившегося объекта, то он намерен вернуть его, утверждает его присутствие с помощью своего выразительного фаллоса.

В бессознательном каждый — отпрыск разведенных родителей, мечтающий о возрождении матери и возвращении отца, вытягивающий последнего из убежища, где тот скрылся: думается, что в этом и состоит основа того, что Фрейд называл «семейной любовной историей» и ее связи с эдиповым комплексом. У ребенка — в его нарциссической самонадеянности — никогда не было лучших намерений, и никогда уже ему не будет так хорошо.

Без всяких мучений и терзаний вины он чувствует себя в этой позиции ближе всего к безмятежности и невинности предыдущей позиции. Правда, он занимает место отца и воспринимает мать как объект своего инцестуозного желания. Но инцестуозное отношение здесь почти взаимное и не связано с насилием: ни грубого вторжения, ни узурпации, а скорее, отношение поверхности — процесс возрождения и взывания, где фаллос создает подкладку на поверхности. Мы искажаем и грешим против эдипова комплекса, если забываем об ужасе предшествующих стадий, где уже случилось все наихудшее, и забываем, что эдипова ситуация возникает только тогда, когда либидозные влечения освобождаются от деструктивных влечений. Когда Фрейд замечает, что нормальный человек не только аморальней, чем он думает, но моральней, чем он подозревает, то это замечание справедливо прежде всего в отношении эдипова комплекса. Эдип — это трагедия, но мы должны суметь вообразить трагического героя как веселого и невинного, как идущего по верному пути. Инцест с матерью посредством ее возрождения, замещение отца взыванием к нему — это не только благие намерения (ибо именно благодаря эдипову комплексу намерение — как моральное понятие par excellence — и рождается). В качестве намерений они суть прямое продолжение того, что выступает как явно невинная деятельность, которая, с точки зрения ребенка, состоит в создании всей поверхности в целом из всех ее частичных поверхностей, используя фаллос, проецируемый свыше хорошим пенисом, и ставя это проецирование на пользу образам родителей. Эдип — это Геркулес, потому что в качестве миротворца он жаждет сформировать царство поверхностей и царство земли, сообразные ему по размеру. Он полагал, что отразил монстров глубины и вступил в союз с силами высоты. И целью его усилий становится возрождение матери и призывание отца: таков истинный эдипов комплекс.

Но почему все оборачивается так плохо? Почему плодом этих усилий становятся новая мука и новая вина? Почему Геркулес находит в Юноне источающую

ненависть мачеху, противящуюся всякой попытке исцеления, а в Зевсе — все более отдаляющегося отца, отвернувшегося от сына после того, как оказал ему покровительство? Можно было бы сказать, что созидание поверхностей (благое намерение, царство земли) сталкивается не только с ожидаемым врагом из инфернальных глубин, чье поражение было предрешено, но также и с неожиданным врагом — врагом высоты, который, однако, сделал это созидание возможным и уже не может искоренить его. Супер-эго как хороший объект начинает осуждать либидозные влечения как таковые. Фактически в своем желании инцеста-восстановления Эдип прозрел. То, что он увидел (как только произошло расщепление), хотя и не должен был видеть, — так это то, что израненное тело матери ранят не только содержащиеся в нем внутренние пенисы (ибо на поверхности нет пениса), ее рана — это рана кастрированного тела. Фаллос, как проецируемый образ, наделяет новой силой пенис ребенка и при этом, наоборот, обозначает некую нехватку у матери. Это открытие несет серьезную угрозу ребенку, поскольку означает (на другой стороне раскола), что пенис — это собственность отца. Желая вернуть отца и заставить его присутствовать, ребенок совершает предательство по отношению к сущности ускользания родителя. Эта сущность не могла бы быть обнаружена, кроме как обретенной снова — обретенной снова *в* отсутствии и *в* забвении, — но никогда не данной в простом присутствии «вещи», рассеивающем забывание[2]. Следовательно, в действительности выходит, что, желая восстановить мать, ребенок фактически кастрирует и вспарывает ее; желая вернуть отца, он предает и убивает его, превращает в труп. Кастрация, смерть от кастрации становятся судьбой ребенка, которая в матери отражена той мукой, какую теперь испытывает ребенок и которая навязана ему отцом в той вине, какой ребенок теперь подчиняется как знаку ме-

[2] Все выдающиеся интерпретации Эдипа с необходимостью объединяют элементы, заимствованные у предыдущих позиций — шизоидной и депрессивной: так, Гёльдерлин настаивал, что устранение и возвращение отсылают к доэдиповой позиции.

сти. Весь этот рассказ начался с фаллоса как образа, проецируемого на генитальную зону, и который дает пенису ребенка силу пуститься в рискованное предприятие. Но все, по-видимому, кончается тем, что этот образ рассеивается, а вместе с ним исчезает и пенис ребенка. «Извращение» — это пробегание поверхностей, и здесь, в таком пробеге, обнаруживается нечто искаженное и испорченное. Линия, которую фаллос прочертил на поверхности — через каждую частичную поверхность, — является теперь следом кастрации, где рассеивается сам фаллос, а вместе с ним и пенис. Такая кастрация, которая только и заслуживает названия «комплекс», в принципе отличается от двух других кастраций: кастрации глубины посредством пожирания-впитывания и кастрации высоты посредством лишения-фрустрации. Это кастрация через а*д*сорбцию, некий поверхностный феномен, подобный, например, поверхностным ядам — ядам туники и кожи, которые сожгли Геркулеса, или ядам на образах, которые можно только созерцать, как ядовитые покровы на зеркале или на живописном полотне, так вдохновлявшие Елизаветинский театр. Но именно благодаря своей специфике эта кастрация восстанавливает две другие. В качестве поверхностного феномена она отмечает неудачу или болезнь, преждевременную плесень, или то, как поверхность преждевременно загнивает, а поверхностная линия смыкается с глубинной *Spaltung* и инцест смыкается с каннибалистической смесью глубины — все это в соответствии с первым доводом, приведенным ранее.

Однако история на этом не заканчивается. Освобождение — благодаря Эдипу — этической категории намерения имеет большое позитивное значение. На первый взгляд, благое намерение, сбившееся с пути, несет в себе только негативное: желаемое действие почти полностью отрицается и подавляется тем, что реально сделано; а то, что реально сделано, тоже *отрицается* тем, кто это сделал и кто отказывается от ответственности за сделанное (это не я, я не хотел этого — «Я убил нечаянно»). Однако было бы ошибкой мыслить благое намерение и его сущностную извращенность по схеме простого

противопоставления между двумя определенными действиями — подразумеваемым действием и выполненным действием. В самом деле, с одной стороны, желаемое действие — это образ действия, проецируемое действие; но мы обсуждаем не психологический проект намерения, а то, что делает его возможным, — то есть механизм проецирования, связанный с физическими поверхностями. Именно в этом смысле Эдип может быть понят как трагедия Видимости. Намерение отнюдь не посланник глубин, оно — феномен всей поверхности, феномен, который адекватно соответствует воссоединению физических поверхностей. Само понятие Образа — после того, как им обозначен поверхностный объект частичной зоны, а затем фаллос, проецируемый на генитальную зону, и пленочные образы родителей, порожденные расколом, — в конце концов начинает обозначать действие вообще. Последнее имеет дело с поверхностью, но это вовсе не какое-то особенное действие, а всякое действие, распространяющееся по поверхности и способное оставаться там (восстановить и вызвать, восстановить поверхность и вывести на поверхность). Но, с другой стороны, действительно осуществляемое действие не является более ни неким определенным действием, которое противопоставлялось бы другому действию, ни страданием, которое было бы последствием проецируемого действия. Скорее, это нечто такое, что случается или представляет все, что может случиться; а еще точнее, оно является необходимым результатом действий и страданий, хотя обладает совершенно отличной от них природой, и как таковое само — ни действие, ни страдание: событие, чистое событие, *Eventum tantum* (убить отца и кастрировать мать, быть кастрированным и умереть). Но это равнозначно тому, что осуществленное действие проецируется на поверхность, как и всякое другое действие. Только поверхность тут совершенно иная; это метафизическая и трансцендентальная поверхность. Можно было бы сказать, что все действие проецируется на двойной экран — один экран образует сексуальная и физическая поверхность, другой — это уже метафизическая или «церебральная» поверхность.

Короче, намерение как эдипова категория вовсе не противопоставляет определенное действие другому действию — например, специфическое желаемое действие специфическому осуществленному действию. Напротив, оно берет тотальность каждого возможного действия и разделяет его на два действия, проецирует его на два экрана, определяя каждую из сторон в соответствии с необходимыми требованиями каждого экрана: с одной стороны, полный образ действия проецируется на физическую поверхность, где действие проявляется как желаемое и определено в формах восстановления и вызывания; с другой — весь результат действия проецируется на метафизическую поверхность, где действие появляется в качестве произведенного и не желаемого, определяемого формами убийства и кастрации. Известный механизм «отрицания» (я этого не хотел...), при всей его важности для формирования *мысли,* должен истолковываться как выражение перехода от одной поверхности к другой.

Может, мы продвигаемся слишком быстро. Ясно, что убийство и кастрация, которые являются результатами действия, имеют дело с телами, что сами по себе они не задают метафизическую поверхность и что они даже не принадлежат ей. Но тем не менее они на пути к этому, поскольку мы признаем, что это долгий путь со многими этапами. Фактически, одновременно с нарциссической раной, то есть когда фаллическая линия превращается в след кастрации, либидо, которое инвестирует эго вторичного нарциссизма в поверхность, подвергается особенно важной трансформации — той, что Фрейд назвал *десексуализацией.* Десексуализованная энергия, по мысли Фрейда, питает инстинкт смерти и обусловливает механизм мысли. Следовательно, мы должны признать за темами смерти и кастрации двойную значимость: мы должны признать то значение, какое они имеют для сохранения и уничтожения эдипова комплекса и для организации вполне развитой генитальной сексуальности — как на своей собственной поверхности, так и в своих отношениях с предыдущими (шизоидной и депрессивной) позициями. Но, равным

образом, мы должны признать и ту значимость, какую они приобретают в качестве источника десексуализованной энергии и оригинального способа, каким эта энергия реинвестирует их в свою новую метафизическую поверхность, в поверхность чистой мысли. Данный второй процесс, который до известной степени независим от других, поскольку напрямую не соотносится с успехом или неудачей в ликвидации Эдипа, соответствует в своем первом аспекте тому, что называется *сублимацией*, а во втором аспекте тому, что называется *символизацией*. Следовательно, мы вынуждены признать, что метаморфозы еще не заканчиваются с трансформацией фаллической линии в след кастрации на физической или телесной поверхности. Мы должны признать также, что след кастрации сам соответствует трещине на совершенно иной бестелесной метафизической поверхности, которая осуществляет трансформацию. Такой поворот поднимает весь круг проблем, связанных с десексуализованной энергией, формирующей новую поверхность; с самими механизмами сублимации и символизации; с судьбой эго в этой новой перспективе; наконец, с двойной принадлежностью убийства или кастрации к старой и новой системам[3]. В такой трещине мысли на бестелесной поверхности мы узнаем чистую линию Эона и инстинкт смерти в его спекулятивной форме. А значит, есть все основания воспринимать буквально идею Фрейда о том, что инстинкт смерти — это

[3] Теория десексуализованной энергии изложена Фрейдом в *Я и Оно*, глава 4. Мы расходимся с Фрейдом в двух пунктах. Во-первых, Фрейд часто выражается в том смысле, что нарциссическое либидо как таковое предполагает десексуализацию энергии. С этим нельзя согласиться, ибо фаллическое эго вторичного нарциссизма все еще использует объектные отношения с образами родителей (восстановление, вызывание); тогда десексуализация может осуществляться только благодаря комплексу кастрации во всей его специфичности. С другой стороны, Фрейд называет такую десексуализованную энергию «нейтральной»; он имеет в виду, что эта энергия может смещаться и переходить от Эроса к Танатосу. Но если верно, что она не исчерпывается соединением с Танатосом, или инстинктом смерти, если верно, что она сама его задает, по крайней мере, в той спекулятивной форме, которую инстинкт принимает на поверхности, — то «нейтральное» должно иметь совершенно иной смысл, как мы увидим это в следующих параграфах.

дело спекуляции. В то же время мы должны помнить, что этой последней метаморфозе грозят те же опасности, что другим метаморфозам, а может, и еще худшие: трещина в особенности грозит разрушением поверхности, даже при том, что она неотделима от этой поверхности. Ей угрожает новое столкновение на другой поверхности с простым следом кастрации. Или еще хуже — она рискует быть поглощенной в *Spaltung* глубины и высоты, увлекая за собой все обломки поверхности в этом всеобщем обвале, где конец снова становится отправной точкой, а инстинкт смерти соединяется с бездонными деструктивными влечениями. Все это стало бы следствием ранее отмеченной нами путаницы между двумя фигурами смерти: средоточие всех неясностей, из-за которых без конца возникает проблема отношения мысли к шизофрении и депрессии, к психотической *Spaltung* в целом, а также к невротической кастрации, ибо «бесспорно, вся жизнь — это процесс постепенного распада...», в том числе спекулятивная жизнь.

Тридцатая серия: фантазм

У фантазма три основные характеристики. 1. Он представляет не действия и страдания, а результат действий и страданий, то есть чистое событие. Вопрос о том, реально ли конкретное событие или воображаемо, неверно поставлен. Различие проходит не между воображаемым и реальным, а между событием как таковым и телесным состоянием вещей, которое его вызывает и в котором оно осуществляется. События — это эффекты (так, например, «эффект» кастрации и «эффект» отцеубийства...). Но именно как эффекты они должны быть связаны не только с эндогенными, но и с экзогенными причинами, с реальными состояниями вещей, с реально предпринятыми действиями и с реально происходящими страданиями и созерцаниями. Вот почему Фрейд не ошибался, оставляя за реальностью право на производство фантазмов, даже когда считал их продуктами, выходящими за пределы реальности[1]. Печально, если мы забываем или делаем вид, что забыли, то обстоятельство, что дети все-таки видят тела отца и матери, а также наблюдают коитус родителей, что они действительно становятся объектами соблазна для определенной части взрослых, что они подвергаются прямой и откровенной угрозе кастрации и так далее. Более того, от отцеубийства, инцеста, отравления и изнасилования не свободна полностью ни общественная, ни частная жизнь. Дело, однако, в том, что фантазмы, даже оставаясь эффектами, и как раз по этой самой причине, отличаются по природе от своих реальных причин. Мы говорим как об эндогенных причинах (наследственная конституция, филогенетическое наследство, внутренняя эволюция сексуальности, интроецированные действия и страдания), так и об экзогенных причинах. Дело в том, что фантазм, как и событие, которое его представляет, является «ноэматическим атрибутом», отличным не только от со-

[1] См.: *Freud*. Cinq psychanalyses // L'Homme aux loups, V.

стояний вещей и их качеств, но и от психологической жизни, а также от логических понятий. Как таковой он принадлежит идеальной поверхности, на которой производится как эффект. Такая поверхность трансцендирует внутреннее и внешнее, поскольку ее топологическое свойство в том, чтобы осуществлять контакт между «своей» внутренней и «своей» внешней сторонами, дабы развернуть последние в одну-единственную сторону. Вот почему фантазм-событие подчиняется двойной каузальности, отсылающей, с одной стороны, к внешним и внутренним причинам, чьим результатом в глубине он является, а с другой — к квазипричине, которая «действует» на поверхности и вводит его в коммуникацию со всеми другими событиями-фантазмами. Мы уже дважды видели, как готовилось место для таких эффектов, чья природа отлична от того, чьим результатом они выступают: первый раз в случае депрессивной позиции, когда причина удаляется в высоту и оставляет свободное поле для развития поверхности, которая на подходе; а затем в случае эдиповой ситуации, когда намерение оставляет свободное поле для результата совершенно иной природы, где фаллос играет роль квазипричины.

Ни активные ни пассивные, ни внутренние ни внешние, ни воображаемые ни реальные — фантазмы действительно обладают бесстрастностью и идеальностью события. Этой своей бесстрастностью они возбуждают в нас невыносимое ожидание — ожидание того, что вот-вот произойдет в качестве результата, и того, что уже в процессе свершения и никогда не перестает свершаться. О чем еще говорит психоанализ своей знаменитой троицей убийства–инцеста–кастрации, или поглощения–вспарывания–адсорбции, как не о чистых событиях? Разве это не тот случай, когда все события представлены в одном, как в ране? *Тотем и табу* — это великая теория события, а психоанализ в целом — это наука о событиях; но при условии, что событие не трактуется как нечто, чей смысл еще должен быть найден и распутан, поскольку событие и есть сам смысл в той мере, в какой он отделяется и отличается от состояний вещей, которые производят его и в которых он осуществляется.

Психоанализ проливает самый яркий свет на состояния вещей и их глубину, на их смеси, на их действия и страдания с тем, чтобы достичь появления того, что из этого следует, то есть события иного типа — поверхностного эффекта. Следовательно, как ни важны предыдущие позиции, как ни важно всегда связывать событие с его причиной, психоанализ прав, называя роль Эдипа «ядерным комплексом» — формула столь же важная, сколь и «ноэматическое ядро» Гуссерля. Именно благодаря Эдипу событие освобождается от своих причин в глубине, растягивается на поверхности и соединяется со своей квазипричиной — с точки зрения динамического генезиса. Это и есть совершенное преступление, вечная истина, царственное великолепие событий, каждое из которых коммуницирует со всеми остальными в вариациях одного и того же фантазма: оно отличается как от своих осуществлений, так и от производящих его причин, пользуясь преимуществом вечного излишка над этими причинами и незавершенности в собственных осуществлениях; оно скользит над собственным полем, делая нас своими продуктами. И если все событие целиком действительно пребывает в точке, где осуществление не может завершиться, а причина — производить, то именно в этой самой точке оно и предоставляет себя контросуществлению; именно здесь и лежит наша величайшая свобода — свобода развернуть и вести событие к его завершению и превращению и самим в конце концов стать мастерами осуществлений и причин. Будучи наукой о чистых событиях, психоанализ — это еще и искусство контросуществлений, сублимаций и символизаций.

2. Вторая характеристика фантазма — это его позиция по отношению к эго или, скорее, ситуация эго в самом фантазме. Действительно, исходным пунктом (или автором) фантазма является фаллическое эго вторичного нарциссизма. Но если фантазм обладает свойством возвращаться к своему автору, то каково же место эго в фантазме, если учесть неотделимые от последнего развертывание и развитие? Именно эту проблему подняли Лапланш и Понталис, предостерегая нас от поисков легкого ответа. Хотя эго может проявляться в фантазме от

случая к случаю — то как действующее, то как подвергающееся воздействию или же как третья наблюдающая сторона, — оно при этом ни активно, ни пассивно; его нельзя зафиксировать в определенный момент в определенном месте, даже если это место обратимо. Изначально фантазм «характеризуется отсутствием субъективации, сопровождающей присутствие субъекта на сцене»; «упраздняется всякое разделение на субъект и объект»; «субъект не нацелен на объект или его знак, он включен в последовательность образов... он представлен как участвующий в постановке, но не имеет — что близко по форме к изначальному фантазму — закрепленного за ним места». У этих замечаний два плюса: с одной стороны, они подчеркивают, что фантазм не есть представление действия или страдания, что он, скорее, принадлежит совершенно иной области; с другой стороны, они показывают, что если эго рассеивается в нем, то вряд ли из-за тождества противоположностей или обратного хода, при котором активное становилось бы пассивным, — как это происходит при становлении глубины и при бесконечном тождестве, которое она в себе несет[2].

Мы не можем, однако, согласиться с этими авторами, когда они ищут основу данного свойства быть по ту сторону активного и пассивного в модели возвратной [формы глагола], которая все еще апеллирует к эго и явно отсылает «по эту сторону» аутоэротического. Зна-

[2] См.: *Laplanche J., Pontalis J.-B.* Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme. Op. cit. P. 1861–1868: «Отец соблазняет дочь — такова, например, краткая формула фантазма соблазна». Первичный процесс здесь отмечен не отсутствием организации, как иногда считают, а специфическим характером структуры: это сценарий со множеством выходов на сцену, где нельзя сказать, что героиня найдет свое место непременно в термине *дочь*; сценарий может разворачиваться вокруг термина *отец* и даже вокруг термина *соблазняет*. Именно этот существенный пункт своей критики Лапланш и Понталис обращают против тезиса Сюзен Исаак («Nature et fonction du phantasme» in *Développements de la psychanalyse*). Исаак, моделируя фантазм по образцу влечения, наделяет субъекта заданным активным местом, даже если активное снова обращается в пассивное, и наоборот. На это Лапланш и Понталис возражают: «Достаточно ли признать в фантазме эквивалентность между поедать и быть съеденным? Придерживаясь идеи места субъекта, даже если это место пассивно, достигаем ли мы наиболее фундаментальной структуры фантазма?»

чимость возвратной [формы] — наказывать себя, наказывать или быть наказанным или, еще лучше, видеть самого себя, а не вообще видеть или быть увиденным. Все это хорошо показано в работах Фрейда. Но не похоже, чтобы возвратная форма шла дальше точки зрения тождества противоположностей, будь то посредством большего предпочтения одной из противоположностей или синтеза их обеих. То, что Фрейд остается приверженным такой «гегельянской» позиции в царстве языка, — несомненно. Это видно из тезиса Фрейда о *примитивных словах,* наделенных противоречивым смыслом[3]. На деле, выход за пределы активного и пассивного, а также распад эго, которое ему соответствует, происходят не по линии бесконечной и рефлексивной субъективности. То, что находится по ту сторону активного и пассивного, — не возвратное (действие), а результат — результат действий и страданий, поверхностный эффект, или событие. То, что проявляется в фантазме, — это движение, в котором эго раскрывается на поверхности и освобождает акосмические, безличные и доиндивидуальные сингулярности, которые были замкнуты в нем. Оно буквально испускает их подобно спорам или вспышкам, как-будто сбрасывает ношу. Выражение «нейтральная энергия» надо интерпретировать так: *нейтральное* значит доиндивидуальное и безличное, но это не характе-

[3] О связи между низвержением противоположностей и обращением против себя, а также о значимости в этом отношении возвратной [формы глагола] см.: *Фрейд З.* Влечения и их судьба, in *Métapsychologie.*

Текст Фрейда о *противоположных значениях и примитивных словах* раскритикован Эмилем Бенвенистом («Заметки о роли языка в учении Фрейда», *Общая лингвистика.* М.: Прогресс, 1974). Бенвенист показывает, что, хотя в языке может и не быть той или иной категории, он тем не менее не допускает ее противоречивого выражения. [«Если предположить, что существует язык, в котором "большой" и "маленький" выражаются одинаково, то в этом языке различие между "большой" и "маленький" просто отсутствует и категории величины не существует, но он отнюдь не будет языком, в котором допускается якобы противоречивое выражение величины». Указ. соч. С. 122. — *Примеч. пер.*] (Однако при чтении Бенвениста возникает впечатление, что язык неизбежно сливается с чистым процессом рационализации. И не предполагает ли язык парадоксальной по отношению к его явной организации процедуры, даже если эта процедура никак не сводима к тождеству противоположностей?)

ристика энергии, которой заряжена бездонная бездна. Напротив, оно отсылает к сингулярностям, освобожденным из эго вследствие нарциссической раны. Такая нейтральность, такое, так сказать, движение, в котором сингулярности испускаются или, вернее, возрождаются посредством эго, распавшегося и абсорбированного на поверхности, — существенным образом принадлежит фантазму. Это и есть случай, описанный в статье «Ребенка бьют» (или, лучше, «Отец соблазняет дочь», если следовать примеру, приводимому Лапланшем и Понталисом). Итак, индивидуальность эго сливается с событием самого фантазма, даже если то, что событие представляет в фантазме, понимается как другая индивидуальность или, вернее, как серия других индивидуальностей, по которым проходит распавшееся эго. Следовательно, фантазм неотделим от метания кости и от случайных моментов, которые в нем разыгрываются. И известные *грамматические трансформации* (такие как трансформации президента Шребера или трансформации садизма или вуайеризма) отмечают всякий раз возникновение сингулярностей, распределяемых в дизъюнкциях, причем все они — в каждом случае — коммуницируют в событии, а все события коммуницируют в одном событии, как, например, метание кости в одном и том же броске. И снова мы находим здесь иллюстрацию принципа позитивной дистанции, границы, которая проходит по сингулярностям, а также принципа утверждающего дизъюнктивного синтеза (а не синтеза противоречия).

3. Не случайно, что становление фантазма выражается в игре грамматических трансформаций. Фантазм-событие отличается от соответствующего состояния вещей, будь оно реальным или возможным. Фантазм представляет событие согласно сущности последнего, то есть как ноэматический атрибут, отличный от действий, страданий и качеств состояния вещей. Но фантазм также представляет иной, не менее существенный аспект, согласно которому событие является тем, что может быть выражено предложением (Фрейд указывал на это, говоря, что фантазматический материал — например, в детском представлении о коитусе родите-

лей — близок к «вербальным образам»). Дело не в том, что фантазм высказывается или означается (сигнифицируется). Событие столь же отличается от выражающих его предложений, как и от состояния вещей, в котором оно происходит. И это при том, что никакое событие не существует вне своего предложения, которое по крайней мере возможно, — даже если это предложение обладает всеми характеристиками парадокса или нонсенса; событие также содержится в особом элементе предложения — в *глаголе*, в инфинитивной форме глагола. Фантазм неотделим от инфинитива глагола и свидетельствует тем самым о чистом событии. Но в свете отношений и сложных связей между выражением и выраженным, между глаголом, как он проявляется в языке, и глаголом, как он обитает в Бытии, нам нужно понять инфинитив, когда он еще не втянут в игру грамматических определений, — инфинитив, независимый не только от всех [грамматических] лиц, но и от всех времен, от всякого наклонения и залога (активного, пассивного или рефлексивного). Таков нейтральный инфинитив чистого события, Дистанции, Эона, представляющий сверхпропозициональный аспект любого возможного предложения, или совокупность онтологических проблем и вопросов, соответствующих языку. Из такого чистого и неопределенного инфинитива рождаются залоги, наклонения, времена и лица [глагола]. Каждая из этих форм рождается в дизъюнкциях, представляющих в фантазме переменную комбинацию сингулярных точек и задающих в окрестности этих сингулярностей случаи решения конкретной проблемы — проблемы рождения, полового различия или проблемы смерти... Люси Иригари в небольшой статье, отметив существенную связь между фантазмом и инфинитивом глагола, анализирует несколько примеров такого генезиса. Задав место инфинитива в фантазме (например, «жить», «поглощать» или «давать»), она исследует несколько типов связи: коннекция субъекта–объекта, конъюнкция активного–пассивного, дизъюнкция утверждения–отрицания, а также тип временности, который допускается каждым из этих глаголов (например, «жить» имеет субъекта, но субъекта,

который не является действующим лицом и у которого нет выделенного объекта). На такой основе ей удалось классифицировать эти глаголы, расположив их в порядке перехода от наименее определенных к наиболее определенным, — как если бы их общий инфинитив, принятый за чистый случай, постепенно специфицировался согласно различным формальным грамматическим отношениям[4]. Именно так Эон заселяется событиями на уровне сингулярностей, распределяющихся по его бесконечной линии. Мы постарались сходным образом показать, что глагол движется от чистого инфинитива, открытого для вопроса как такового, к форме настоящего изъявительного наклонения, замкнутого на обозначение состояния вещей или некое решение. Первое размыкает и разворачивает круг предложения, последнее замыкает его, а между ними развертываются все вокализации, модализации, темпорализации и персонализации вместе с трансформациями, свойственными каждому случаю согласно обобщенному грамматическому «перспективизму». После этого остается решить простую задачу, а именно определить точку рождения фантазма и тем самым его реальное отношение к языку. Это вопрос номинальный и терминологический, поскольку он касается использования самого слова «фантазм». Но с ним связано и кое-что еще, поскольку здесь фиксируется использование этого слова в связи с особым моментом, что делает такое использование необходимым в ходе динамического генезиса. Например, Сюзен Исаак, вслед за Мелани Кляйн, уже употребила слово «фантазм», чтобы показать связь интроективных и проективных объектов шизоидной позиции в тот момент, когда сексуальные влечения находятся в союзе с пищеварительными влечениями. Следовательно, фан-

[4] См.: *Irigaray L.* Du Fantasme et du verbe // L'Arc. № 34. 1968. Такая попытка, конечно же, должна опираться на лингвистический генезис грамматических отношений в глаголе (залог, наклонение, время, лицо). Примеры такого генезиса можно найти в работах Густава Гильома (*Epoques et niveaux temporels dans le système de la conjugaison française*), а также у Дамуретта и Пишона (*Essai de grammaire française*. Т. 5). Пишон сам подчеркивает важность такого исследования для патологии.

тазмы неизбежно обладают лишь косвенной и запаздывающей связью с языком, а когда они впоследствии вербализируются, вербализация происходит по уже готовым грамматическим формам[5]. Лапланш и Понталис объединили фантазм с аутоэротизмом и связали его с тем моментом, когда сексуальные влечения освобождаются от пищеварительной модели и отказываются от «всякого натурального объекта» (отсюда и то важное значение, которое они придают возвратной форме [глагола], и тот смысл, который они придают грамматическим трансформациям как таковым при нелокализуемой позиции субъекта). Наконец, Мелани Кляйн принадлежит важное, несмотря на весьма широкое использование ею слова «фантазм», замечание. Она говорит, что символизм — это основа любого фантазма и что развитию фантазматической жизни мешает устойчивость шизоидной и депрессивной позиций. Нам же кажется, что фантазм, собственно говоря, берет свое начало только в эго вторичного нарциссизма, вместе с нарциссической раной, нейтрализацией, символизацией и сублимацией, которые получаются в результате. В этом смысле он неотделим не только от грамматических трансформаций, но и от нейтрального инфинитива как идеальной материи этих трансформаций. Фантазм — это поверхностный феномен и, более того, феномен, формирующийся в определенный момент развития поверхностей. По этой причине мы и выбрали слово *симулякр*, чтобы обозначить объекты глубины (которые уже не являются «нейтральными объектами») и соответствующее им становление и обращение, которые их характеризуют. Мы выбираем слово *идол*, чтобы обозначить объект высоты и его приключения. Мы выбираем слово *образ*, чтобы обозначить то, что имеет отношение к частичным, телесным поверхностям, включая сюда исходную проблему их фаллической координации (благие намерения).

[5] См.: *Isaacs S.* Nature et fonction du fantasme // Développements de la psychanalyse. P. 85.

Тридцать первая серия: мысль

Чрезвычайная подвижность фантазма и его способность к «переходу» часто подчеркиваются. Это немного похоже на эпикурейские оболочки и эманации, проворно путешествующие в атмосфере. С этой способностью связаны две фундаментальные черты. Первая черта: фантазм с легкостью покрывает расстояние между психическими системами, переходя от сознания к бессознательному и обратно, от ночных снов к дневным мечтам, от внутреннего к внешнему и наоборот, как если бы он сам принадлежал поверхности, главенствующей и организующей как сознательное, так и бессознательное, или линии, соединяющей и упорядочивающей внутреннее и внешнее с двух сторон. Вторая черта: фантазм легко возвращается к собственному истоку и как «изначальный фантазм» без особых усилий собирает в целое источник фантазма (то есть вопрошание, источник рождения, сексуальности, различия полов и смерть...)[1]. Это происходит потому, что он неотделим от замещения, развертывания и становления, от которых ведет свое происхождение. Наша предыдущая проблема — «где, собственно говоря, начинается фантазм?» — уже включает в себя другую проблему: «куда фантазм движется, в каком направлении он уносит свое начало?» Ничто так не завершено, как фантазм; ничто не оформляет *себя* до конца в такой степени.

Мы пытались определить начало фантазма как нарциссическую рану или след кастрации. Фактически, в соответствии с природой события, *результат* действия полностью отличается от самого действия. (Эдиповы) намерения должны были восстанавливать, осуществлять и координировать свои собственные физические поверхности. Но все это еще локализовывалось внутри царства Образов — с нарциссическим либидо и фаллосом как поверхностной проекцией. Результат состоит в

[1] См.: *Laplanche et Pontalis*. Fantasme originaire... P. 1853; Vocabulaire de la psychanalyse. P. 158–159.

том, чтобы кастрировать мать и быть кастрированным, убить отца и быть убитым, одновременно с трансформацией фаллической линии в след кастрации и соответствующим распадом образов (мать-мир, отец-бог, эго-фаллос). Ясно, что если мы вынуждаем фантазм начинаться на основе такого результата, то этот результат требует для своего развития поверхности, отличной от телесной поверхности, где образы развивались по собственным законам (частичные зоны с генитальной координацией). Результат будет развиваться на втором экране, а значит, начало фантазма обнаружит свои следствия где-то еще. След кастрации сам по себе не задает и не очерчивает это иное место или эту другую поверхность: он всегда связан с физической поверхностью тела и, по-видимому, лишает последнюю преимущества над глубиной и высотой, которые она сама вызывает [к жизни]. Итак, поистине начало — в пустоте; оно подвешено в пустоте. Это и есть *с-без* [*with-out*]. Парадоксальность ситуации начала здесь в том, что оно само является результатом и остается внешним по отношению к тому, что заставляет начаться. Эта ситуация не могла бы служить «выходом [из положения]», если бы кастрация не трансформировала нарциссическое либидо в десексуализованную энергию. Такая нейтральная, или десексуализованная, энергия и полагает второй экран — церебральную, или метафизическую, поверхность, на которой будет развиваться фантазм — начинаясь заново с начала, сопровождающего его теперь на каждом шагу, двигаясь к своему концу и представляя чистые события как один и тот же результат второй степени.

Итак, имеется некая петля. След кастрации — как смертельная борозда — становится той трещиной мысли, которой отмечено бессилие мыслить, а также той линией и точкой, от которых мысль получает свою новую поверхность. Именно потому, что кастрация каким-то образом находится между двумя поверхностями, она подчиняется этой трансформации, привнося свою долю участия, — отгибая и проецируя всю телесную поверхность сексуальности на метафизическую поверхность мысли. Формула фантазма такова: от сексуальной пары

к мысли через кастрацию. Если верно, что мыслитель глубины — это холостяк, а депрессивный мыслитель мечтает расторгнуть помолвку, то мыслитель поверхности женат и размышляет о «проблеме» супружеской пары. Никто лучше Клоссовски не смог разобраться в таком медленном продвижении фантазма, ибо этому посвящена вся его работа. Странно звучат слова Клоссовски, когда он говорит, что его проблема состоит в том, чтобы понять, как супружеская пара может «проецировать себя» независимо от детей, каким образом мы могли бы перейти в ментальной комедии от супружеской пары к *мысли, преступаемой в паре,* или от полового различия к различию интенсивности, полагающей мысль, — той первичной интенсивности, которая отмечает нулевую точку энергии мысли и из которой мысль получает свою новую поверхность[2]. Его проблема всегда в том, чтобы выделить посредством кастрации мысль из супружеской пары, чтобы получить посредством этой трещины некое совокупление мысли. Пара Клоссовски Роберта–Октав в чем-то соответствует паре Лоури, а также предельной паре Фицджеральда — паре шизофрении и алкоголизма. Ибо не только вся полнота сексуальной поверхности (частей и целого) вовлечена в проецирование себя на метафизическую поверхность мысли, но также и глубина и ее объекты, высота и ее феномены. Фантазм возвращается к своему началу, остающемуся внешним к нему (кастрация); но поскольку само начало было результатом, фантазм возвращается и к тому, результатом чего стало начало (сексуальность телесных поверхностей); и наконец, мало-помалу он возвращается к абсолютному истоку, из которого все проистекает (глубина). Теперь мы могли бы сказать, что все — сексуальность, оральность, анальность — получает новую форму на новой поверхности, которая восстанавливает и собирает в целое не только образы, но даже идолы и симулякры.

Но что это значит — восстановить и собрать в целое? Мы дали имя «сублимация» той операции, посредством

[2] См.: *Клоссовски П.* Обращение к читателю и Послесловие к *Lois de l'hospitalité*.

которой след кастрации становится линией мысли, а значит, той операции, посредством которой сексуальная поверхность и все остальное проецируется на поверхность мысли. Мы дали имя «символизация» той операции, посредством которой мысль переиначивает благодаря своей собственной энергии все то, что происходит и проецируется на поверхности. Очевидно, что символ столь же нередуцируем, как и то, что символизируется, а сублимация столь же нередуцируема, как и то, что сублимируется. Только совсем недавно предположение о связи между раной кастрации и трещиной, полагающей мысль, или между сексуальностью и мыслью как таковой перестали считать чем-то комичным. Нет ничего комичного (или грустного) в той одержимости, какой отмечен путь мыслителя. Это вопрос не причинности, а скорее географии и топологии. Это не значит, что мысль думает о сексуальности или что мыслитель размышляет о браке. Именно мысль является метаморфозой пола, а мыслитель — метаморфозой супружеской пары. От пары к мысли — хотя мысль переиначивает пару в диаду и совокупление. От кастрации к мысли — хотя мысль переиначивает кастрацию в церебральную трещину и абстрактную линию. Точнее говоря, фантазм движется от фигуративного к абстрактному; он начинает с фигуративного, но должен продолжиться в абстрактном. Фантазм — это процесс полагания бестелесного. Это машина для выделения некоторого количества мысли, для распределения разницы потенциалов на краях трещины и для поляризации церебрального поля. Когда он возвращается к своему внешнему началу (смертельной кастрации), он всегда заново начинает свое внутреннее начало (движение десексуализации). В этом смысле фантазм обладает свойством приводить в контакт друг с другом внутреннее и внешнее и объединять их на одной стороне. Вот почему он служит местом вечного возвращения. Он без конца пародирует рождение мысли, он начинает новую десексуализацию, сублимацию и символизацию, втянутые в акт этого порождения. Без таких внутренних репетиций начала фантазм не смог бы собрать воедино другое свое, внешнее начало. Риск, очевидно, состоит в том,

что фантазм отступает к наибеднейшей мысли, к ребячески-незрелым чрезмерным ежедневным мечтам «про» сексуальность всякий раз, когда он не удерживается на своей отметке и снижается, то есть всякий раз, когда он отступает «в-между» двух поверхностей. Но есть и триумфальный путь фантазма — тот путь, который указан Прустом. От вопроса «Должен ли я жениться на Альбертине?» до проблемы произведения искусства, которое еще надо создать, — вот путь, где разыгрывается спекулятивное совокупление и который начинается с сексуальной пары и повторяет путь божественного творения. Почему триумф? Что это за вид метаморфозы, когда мысль выдает (или переиначивает) то, что проецируется по поверхности ее собственной десексуализованной энергией? Ответ состоит в том, что мысль делает это под маской События. Она делает это при помощи той части события, которую нам следовало бы назвать неосуществимой именно потому, что она принадлежит мысли и может осуществляться только мыслью и в мысли. Тогда возникают агрессия и прожорливость, превосходящие все, что происходило в глубине тел, желания, любовь, образование пар, совокупления и намерения, превосходящие все, что происходит на поверхности тел; и, наконец, бессилие и смерть, превосходящие все, что могло бы произойти. В этом бестелесное великолепие события как той сущности, которая адресует себя мысли и которая одна может вызвать ее — сверх-Бытие.

Мы рассуждали так, словно о событии можно говорить сразу после того, как результат отделен и отличен от действий и страданий, которые его порождают, и от тел, в которых он осуществляется. Но это не вполне точно, нужно подождать до второго экрана, а именно до метафизической поверхности. До этого момента для представления событий имелись только симулякры, идолы и образы, а не фантазмы. Чистые события суть результаты, но результаты второй степени. Верно, что фантазм воссоединяет и восстанавливает все в возвращении своего собственного движения, но при этом все изменяется. Дело не в том, что обновление стало духовным обновле-

нием, а совокупление — это жест духа. Но всякий раз происходило высвобождение гордого и блестящего глагола, отличного от вещей и тел, состояний вещей и их качеств, их действий и страданий: так, глагол *зеленеть*, отличный от дерева и его зелености, глагол *поедать* (или «быть съеденным»), отличный от пищи и ее потребительских качеств, или глагол *совокупляться*, отличный от тел и их полов, — это вечные истины. Короче, метаморфоза — это освобождение несуществующей сущности в каждом состоянии вещей и освобождение инфинитива в каждом теле и качестве, каждом субъекте и предикате, каждом действии и страдании. Метаморфоза (сублимация и символизация) для каждой вещи состоит в освобождении aliquid'a, который является *ноэматическим атрибутом* и тем, *что может быть ноэтически выражено*, вечной истиной и парящим над телами смыслом. Только здесь умереть и убить, кастрировать и быть кастрированным, сохранить и вызвать, ранить и удалиться, пожирать и быть пожранным, интроецировать и проецировать становятся чистыми событиями на трансформирующей их метафизической поверхности, где из них выводится инфинитив. Ради единственного выражающего их языка и под единственным «Бытием», в котором они мыслятся, все события, глаголы и выражаемое-атрибуты коммуницируют в своей выделенности как единое [целое]. Фантазм возвращает все на эту новую плоскость чистого события, причем в той символической и сублимированной части, которая не поддается осуществлению. Подобным же образом он черпает из этой части силы для ориентирования своих осуществлений, для удваивания их и для проведения их конкретного контр-осуществления. Ибо событие *должным образом* вписано в плоть и в тело вместе с волей и свободой, подобающими терпеливому мыслителю, только благодаря этой бестелесной части, в которой заключен их секрет, — то есть принцип, истина, конечность и квазипричина.

Значит, кастрация занимает совершенно особое положение между тем, результатом чего она является, и тем, что она вынуждает начаться. Но не одна лишь кастрация висит в пустоте, замкнутая между телесной по-

верхностью сексуальности и метафизической поверхностью мысли. Фактически, именно полная сексуальная поверхность является посредником между физической глубиной и метафизической поверхностью. Ориентированная в одном направлении, сексуальность может смести на своем направлении все: кастрация ответно реагирует на сексуальную поверхность, из которой она исходит и которой она все еще принадлежит своим следом; она разбивает эту поверхность, заставляя ее воссоединиться с фрагментами глубины. И более того, сексуальность препятствует сколько-нибудь успешной сублимации, любому развитию метафизической поверхности и вызывает осуществление бестелесной трещины в самых сокровенных глубинах тела, смешения ее со *Spaltung* глубины. Кроме того, сексуальность вынуждает мысль коллапсировать в точку ее импотенции или на линию ее эрозии. Но ориентированная в другом направлении сексуальность может проецировать все: кастрация переоформляет метафизическую поверхность, которой она дает начало и к которой она уже принадлежит благодаря высвобождаемой десексуализованной энергии, она проецирует не только сексуальное измерение, но и измерения глубины и высоты на эту новую поверхность, в которую вписаны формы их метаморфоз. Первая ориентация должна быть определена как ориентация психоза, вторая — как ориентация успешной сублимации. Между ними мы обнаруживаем все неврозы двусмысленного характера Эдипа и кастрации. То же самое и со смертью: нарциссическое Я рассматривает ее с двух сторон согласно двум фигурам, описанным Бланшо, — личная и наличная смерть, которая разрушает эго и «противоречит» ему, когда она оставляет его на произвол *деструктивных влечений* глубины и ударов извне; но, кроме того, безличная и неопределенная смерть, которая «дистанцирует» эго, вынуждая его высвобождать сингулярности, которые оно содержит, и поднимая его до *инстинкта смерти* на другой поверхности, где «некто» умирает и где смерть никогда не наступает и не кончается. Вся биопсихическая жизнь — это вопрос измерений, проекций, осей, вращений и сворачиваний. Какой же путь следовало

бы избрать? На какую сторону все собирается упасть, свернуться или развернуться? Эрогенные зоны уже втянуты в сражение на сексуальной поверхности — в сражение, в котором генитальная зона считается арбитром и миротворцем. Но генитальная зона сама служит ареной более широкого контекста на уровне рода и всего человечества: контекста рта и мозга. Рот — это не только поверхностная оральная зона, но также и орган глубины — рот-анус, выгребная яма, интроецирующая и проецирующая каждый кусочек. Мозг — это не только телесный орган, но также и индуктор невидимой, бестелесной и метафизической поверхности, на которой записываются и символизируются все события[3]. Между такими ртом и мозгом все и происходит, колеблется и получает свою ориентацию. Только победа мозга, если таковая имеет место, освобождает рот для говорения, освобождает его от экскрементной пищи и удаляющихся голосов и питает его всеми возможными словами.

[3] Именно Эдмонд Перре с эволюционистской точки зрения явно сформулировал теорию «конфликта между ртом и мозгом». Он показал, как развитие нервной системы позвоночных ведет к тому, что мозговые окончания занимают то место, где у кольчатых находится рот. Он исследовал понятие *позы*, чтобы объяснить эти ориентации и изменения положения и статуса. Он применил метод, начало которому положил Джефрой Сент-Элер, — метод идеальных сгибаний, — комбинирующий сложным образом пространство и время (см.: L'Origine des embranchements du regne animal // Scientia. Mai 1918).

Биологическая теория мозга всегда указывала на его поверхностный характер (эктодермическое происхождение, природа и функция поверхности). Фрейд закрепил это обстоятельство и вывел из него очень важные следствия в работе *По ту сторону принципа удовольствия*, гл. 4. Современные исследования настаивают на связи между областями проекций мозговой коры и топологическим пространством. «На деле проекция превращает евклидово пространство в топологическое, так что кортекс нельзя представить адекватно средствами евклидовой геометрии. Строго говоря, нет нужды обсуждать проекцию в связи с корой мозга, хотя здесь и может быть геометрический смысл у термина, который применяется к небольшим областям. Скорее, следовало бы говорить так: превращение евклидова пространства в топологическое пространство», в опосредующую систему связей, восстанавливающую евклидовы структуры (*Simondon*. Op. cit. P. 262). Именно в этом смысле мы говорим о превращении физической поверхности в метафизическую, или об индуцировании первой на вторую. Итак, мы можем отождествить церебральную и метафизическую поверхности: речь идет вовсе не о материализации метафизической поверхности, а о проецировании, превращении и индуцировании самого мозга.

Тридцать вторая серия: различные виды серий

Мелани Кляйн отмечает, что между симптомами и сублимациями должна существовать промежуточная серия, соответствующая случаям *менее успешной сублимации*. Но вся сексуальность в целом и есть некая «менее успешная» сублимация: она — нечто промежуточное между симптомами телесной глубины и сублимациями бестелесной поверхности; и именно в этом промежуточном состоянии она организуется в серии на своей собственной промежуточной поверхности. Глубина не организуется в серии. Расчленение ее объектов и недифференцированная полнота тела, которую она противопоставляет расчлененным объектам, спасает ее от пустоты. С одной стороны, она являет собой блоки сосуществования, тела без органов или слова без артикуляции; с другой стороны, она представляет последовательности частичных объектов, связанных только общим свойством быть отделимыми и расчленяемыми, интроецируемыми и проецируемыми; взрывающимися и приводящими к взрыву (такова, например, знаменитая последовательность грудь–пища–экскремент–пенис–ребенок). Эти два аспекта — последовательность и блок — представляют формы, которые принимаются в глубине, соответственно, смещением и сгущением внутри шизоидной позиции. Серии начинаются именно с сексуальности, с освобождения, так сказать, сексуальных влечений, потому что сериальная форма — это поверхностная организация.

Значит, в рассмотренных ранее различных моментах сексуальности нужно различать и очень разные виды серий. Прежде всего, существуют эрогенные зоны догенитальной сексуальности: каждая из них организуется в серию, сходящуюся к сингулярности, представленной чаще всего отверстием, окруженным слизистой оболочкой. Сериальная форма закладывается на эро-

генной зоне поверхности, поскольку последняя определяется расширением сингулярности или — что по сути одно и то же — распределением разницы потенциала и интенсивности, обладающей максимумом и минимумом (серия заканчивается около точки, которая зависит от другой серии). Значит, сериальная форма на эрогенных зонах опирается на математику сингулярных точек и физику интенсивных количеств. Но каждая эрогенная зона поддерживает серии еще и по-другому: на этот раз речь идет о серии образов, проецируемых по зоне, то есть о серии объектов, способных обеспечить зоне аутоэротическое удовлетворение. Возьмем, к примеру, объекты сосания и образы оральной зоны. Каждый из них становится соразмерен всей области частичной поверхности и пробегает ее, обследуя отверстия и поля интенсивности от максимума к минимуму и обратно. Эти объекты организуются в серию согласно тому способу, каким они делаются соразмерными (леденец, например, или жевательная резинка, поверхность которых увеличивается из-за того, что их разгрызают или, соответственно, растягивают). Но они организуются еще и в соответствии со своим происхождением, то есть в соответствии с тем целым, из которого они извлекаются (другая область тела, иная личность, внешний объект или репродукция некоего объекта, игрушка и так далее), а также в соответствии со степенью их отстояния от первоначальных объектов пищеварения и деструктивных влечений, от которых сексуальные влечения только что освободились[1]. В каждом из этих смыслов серия, связанная с эрогенной зоной, обладает, по-видимому, простой формой, является *однородной* и дает начало синтезу *последовательности,* которая при этом может *сокращаться,* и во всяком случае полагает простое *соединение* [*коннекцию*]. И во-вторых, проблема фаллической координации эрогенных зон явным образом

[1] Внешне объект может быть тем же самым: грудь, например. Он также может казаться одним и тем же для различных зон (например, в случае пальца). В любом случае грудь как внутренний частичный объект (всасывание) нельзя смешивать с грудью как поверхностным образом (сосание). Нельзя также смешивать пальцы, как образы, проецируемые на оральную зону или на анальную зону и т. д.

усложняет сериальную форму: ведь серии продолжают одна другую и сходятся к фаллосу как образу, налагаемому на генитальную зону. Эта генитальная зона обладает своей собственной серией. При этом она неотделима от сложной формы, подчиняющей ей *неоднородные* серии, так что теперь на место однородности приходит условие *непрерывности и схождения*. Это дает начало синтезу *сосуществования и координации* и задает конъюнкцию подчиненных серий.

В-третьих, мы знаем, что фаллическая координация поверхностей с необходимостью сопровождается эдиповыми делами, которые, в свою очередь, акцентируют образы родителей. Следовательно, в собственно эдиповом развитии эти образы входят в одну или несколько серий — в неоднородную серию с чередующимися терминами — отцом и матерью, или же в две сосуществующие серии, материнскую и отцовскую, например: раненая, восстановленная, кастрированная и кастрирующая мать; исчезающий, вспоминаемый, убиваемый и убивающий отец. Более того, эта или эти эдиповы серии вступают в связь с догенитальными сериями, соответствующими им образами и даже с группами и лицами, из которых эти образы извлекаются. Именно в рамках этого отношения между образами различного происхождения — эдиповыми и догенитальными — вырабатываются условия «выбора внешнего объекта». Не следовало бы слишком уж подчеркивать важность этого нового момента и отношения, поскольку на них держится фрейдистская теория события или, скорее, двух серий событий. Эта теория прежде всего говорит о том, что *травматизм* предполагает существование по крайней мере двух независимых событий, разделенных во времени, — одно из детства, а другое из периода половой зрелости, — между которыми происходит некий резонанс. В ином аспекте эти два события представляют собой две серии — одна догенитальная, другая эдипова — с резонансом в виде процесса *фантазма*[2]. Сле-

[2] Следует отметить, что Фрейд использует слово «серия» как при представлении им полного эдипова комплекса, состоящего из четырех элементов (*Я и Оно*, гл. 3), так и в связи со «всей теорией выбора объекта» (*Три очерка по теории сексуальности*, очерк 3).

довательно, в нашей терминологии речь, собственно говоря, идет не о событиях, а о двух сериях независимых образов, посредством резонанса которых в фантазме только и высвобождается Событие. Первая серия не несет в себе «постижения» данного события, потому что она строится согласно закону частичных догенитальных зон и потому что только фантазм — в той степени, в какой он заставляет две серии резонировать сообща, — достигает такого постижения. Постигаемое событие не отличается от самого резонанса (в силу этого оно не смешивается ни с одной из двух серий). Как бы то ни было, существенен именно резонанс двух независимых и разнесенных по времени серий.

Здесь мы оказываемся перед третьей фигурой сериальной формы. Ведь теперь мы рассматриваем действительно неоднородные серии, которые уже, однако, не отвечают условиям непрерывности и схождения, обеспечивавшим их конъюнкцию. С одной стороны, они расходятся и резонируют только при этом условии; с другой — они задают разветвленные дизъюнкции и запускают дизъюнктивный синтез. Причину этого можно усмотреть в двух экстремумах сериальной формы. Дело в том, что сериальная форма вводит в игру образы. Но как бы ни были неоднородны образы — будь то догенитальные образы частичных зон или же родительские образы Эдипа, — их общее начало, как мы видели, лежит в идоле или в хорошем объекте, утраченном и исчезающем в высоте. Прежде всего, именно этот объект делает возможным превращение глубины в частичные поверхности и освобождение таких поверхностей и сопутствующих им образов. Но этот же самый объект в образе хорошего пениса проецирует фаллос как образ на генитальную зону. И наконец, именно этот объект за-

В связи с концепцией двух событий и двух серий сошлемся на комментарии Лапланша и Понталиса в «Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme». P. 1839–1842, 1848–1849. Существенно, что первая, или прегенитальная, стадия (например, наблюдение за коитусом в полуторалетнем возрасте у Человека-Волка) не должна пониматься как таковая. Как говорят Лапланш и Понталис, «первая стадия и соответствующие прегенитальные образы моментов перехода к аутоэротизму».

дает материю и качество родительских эдиповых образов. Значит, по крайней мере можно было бы сказать, что рассматриваемые серии сходятся в направлении хорошего объекта высоты. Однако это вовсе не так: хороший объект (идол) функционирует лишь постольку, поскольку утрачивается и исчезает в высоте, которая и задает присущее ему измерение. В силу этого он всегда действует только как источник дизъюнкций, как источник испускания и высвобождения альтернатив, унося в свое уединение тайну совершенного, высшего единства. Ранее мы определяли его следующим образом: раненое–невредимое, присутствие–отсутствие. Начиная с маниакально-депрессивной позиции, он навязывает эго альтернативу именно в этом духе: моделировать себя по хорошему объекту или отождествлять себя с плохими объектами. Более того, когда он дает возможность распространяться частичным зонам, он полагает их только в качестве разъединенных и разобщенных — до того пункта, где они обнаруживают, что сходятся только к фаллосу. И когда он задает родительские образы, он делает это опять посредством разъединения своих собственных аспектов, распределяя их по альтернативам, которыми снабжаются чередующиеся термины эдиповых серий, упорядочивая их вокруг образа матери (раненной и подлежащей исцелению) и образа отца (исчезающего и возвращающегося). Значит, только фаллос может служить инстанцией схождения и координации; проблема, однако, в том, что он сам вовлекается в эдипово разъединение. Более того, ясно видно, что он уклоняется от своей роли, если обратиться к другому концу цепи — теперь уже не к происхождению образов, а к их общему рассеиванию по ходу эволюции Эдипа.

Дело в том, что в своей эволюции и на линии, которую он прочерчивает, фаллос всегда помечает излишек и недостаток, качаясь от одного к другому и даже являясь обоими сразу. Он является существенно излишком, проецируясь на генитальную зону ребенка, дублируя его пенис и вдохновляя его эдипово предприятие. Но он выступает существенно как недостаток и изъян, когда обозначает, в контексте эдиповых дел, отсутствие пениса у

матери. Именно в таком отношении к самому себе фаллос является как недостатком, так и избытком, *когда фаллическая линия сливается со следом кастрации*, а избыточный образ не означает ничего, кроме своей собственной недостаточности, когда отнимает пенис ребенка. Мы не собираемся повторять те характеристики фаллоса, которые Лакан проанализировал в хорошо известных текстах. Фаллос — это и есть парадоксальный элемент или объект = x, всегда лишенный равновесия; это одновременно избыток и недостаток, нечто никогда не равное себе, лишенное самоподобия, самотождественности, собственного начала, собственного места и всегда ускользающее от самого себя: плавающее означающее и утопленное означаемое, место без пассажира и пассажир без места, пустая клетка (но способная создать излишек посредством этой пустоты) и сверхштатный объект (но способный создать недостаток своим излишком). Именно фаллос вызывает резонанс тех двух серий, которые мы ранее назвали догенитальной и эдиповой и которые можно характеризовать как-то иначе, но при условии, что при всех возможных характеристиках, одна из них определяется как означаемая, а другая — как означающая[3]. Именно фаллос, как мы видели, является поверхностным

[3] Эти две серии могут быть весьма изменчивыми, но они всегда прерывисты. А кроме того, прегенитальная серия вводит в игру не только частичные эрогенные зоны и их образы; она еще запускает предэдиповы родительские образы, сфабрикованные совершенно иначе, нежели какими они будут в дальнейшем, и расчлененными согласно зонам. Следовательно, эти серии с необходимостью вовлекают взрослых в отношения с ребенком, хотя ребенок не способен «понять», в чем, собственно, дело (*родительская серия*). С другой стороны, во второй серии именно ребенок или молодой человек ведет себя как взрослый (*сыновья серия*). Например, в анализе Лаканом Человека-Крысы имеется серия отца, который очень рано подействовал на ребенка и стал достоянием семейной легенды (долг–друг–богатая женщина–бедная женщина), а есть еще и другая серия с теми же самыми терминами — только замаскированными и измененными, — к которой субъект возвращается гораздо позже (долг, играющий роль объекта = x, вызывающего резонанс двух серий) (см.: *Лакан Ж.* Le Mythe individuel du névrosé. C.D.U.). Или другой пример: в *Поисках* Пруста герой испытывает серию любовных переживаний прегенитального типа со своей матерью; затем он переживает другую серию с Альбертиной. Но прегенитальная серия уже ввела в игру таинственным и непостижимым или пред-постижимым образом взрослую модель любви Свана к Одетте (общая тема *Пленницы*, указывающая на объект = x).

нонсенсом, двойным нонсенсом, который распределяет смысл по двум сериям как нечто, что случается в одной серии, и как нечто, что *упорно пребывает* в другой (отсюда неизбежно, что первая серия еще не заключает в себе понимание того, о чем идет речь).

Но вся проблема состоит в следующем: каким образом фаллос в качестве объекта = x, то есть в качестве фактора кастрации, заставляет серии резонировать? Речь уже не идет о схождении или непрерывности, как это было, когда мы рассматривали догенитальные зоны сами по себе, которые пока еще невредимый фаллос координировал вокруг генитальной зоны. Теперь догенитальное формирует одну серию с пред-пониманием инфантильных образов родителей; а эдипово формирует другую серию с другими и по-иному сформированными образами родителей. Эти две серии являются прерывистыми и расходящимися. Фаллос более не обеспечивает схождения, а наоборот, будучи избытком и недостатком, он обеспечивает резонанс расходящихся серий. Дело в том, что, как бы ни походили эти две серии одна на другую, они резонируют не *благодаря* сходству, а *благодаря* различию. Такое различие каждый раз регулируется относительным смещением терминов, а само это относительное смещение регулируется абсолютным смещением объекта = x в двух сериях. Фантазм, по крайней мере в начале, — не что иное, как внутренний резонанс двух независимых сексуальных серий, коль скоро этот резонанс подготавливает внезапное появление события и направляет его понимание. Вот почему в своем третьем виде сериальная форма несводима к первым двум: а именно как *дизъюнктивный* синтез неоднородных серий, поскольку эти серии теперь расходятся; а также как *положительное* и утвердительное (а не отрицательное и ограничительное) использование дизъюнкции, поскольку расходящиеся серии как таковые *резонируют*; и как непрерывное *разветвление* этих серий относительно объекта = x, который безостановочно смещается и пробегает по ним[4]. Если мы окинем взгля-

[4] Напротив, при возникновении цепи, когда дизъюнкции связаны только с хорошим объектом депрессивной позиции, дизъюнктивный синтез имеет только ограничивающее и негативное использование.

дом все три сериальных вида — коннективный синтез на единичной серии, конъюнктивный синтез схождения, дизъюнктивный синтез резонанса, — то увидим, что третий оказывается истиной и целью остальных по мере того, как дизъюнкция достигает своего положительного и утвердительного применения; таким образом, конъюнкция зон позволяет увидеть, что расхождение уже присутствует в сериях, которые она глобально координирует, а коннекция зоны позволяет рассмотреть множество деталей, уже содержащихся в серии, которую она делает явно однородной.

Теория сексуального происхождения языка (Спербер) хорошо известна. Но мы должны поближе рассмотреть сексуальную позицию в качестве промежуточной, поскольку своими разными аспектами (эрогенные зоны, фаллическая стадия, комплекс кастрации) она производит различные типы серий. Каково ее влияние, каковы их место и роль в динамическом генезисе и эволюции звуков? И далее, не тот ли это случай, когда сериальная организация предполагает определенное состояние языка? Мы видели, что первым этапом генезиса — от шизоидной к депрессивной позиции — был переход от шумов к голосу: от шумов как качеств, действий и страданий тел в глубине — к голосу как инстанции высоты, как удалению в высоту, выражающему себя от имени того, что предсуществует, или, вернее, полагающему себя как предсуществующее. Конечно же, ребенок входит в язык, который он еще не осознает как язык, но только как голос, как знакомый гул, который уже говорит о нем. Этот фактор очень важен для оценки следующего обстоятельства: а именно что в сериях сексуальности нечто начинается сначала как предчувствуемое, а уж потом как понятое. Такое пред-понимание связано с тем, что уже имеется налицо. Значит, мы спрашиваем о том, что в языке соответствует второму этапу динамического генезиса, что лежит в основе различных аспектов сексуальной позиции и что само основывается на них. Хотя работы Лакана имеют гораздо более широкое значение и совершенно по-новому трактуют общую проблему связи между сексуальностью и языком, в них

содержатся и указания, проливающие свет на сложные моменты второго этапа, — указания, подхваченные и оригинально развитые некоторыми из его учеников. Когда ребенок входит в предсуществующий ему язык, который он еще не способен понять, то, может быть, происходит обратное: он улавливает нечто такое, чего мы больше не можем уловить в нашем собственном языке, а именно фонематические отношения, дифференциальные отношения фонем[5]. Часто отмечают чрезвычайную чувствительность ребенка к фонематическим различиям родного языка и его безразличие к вариациям, порой гораздо четче произносимым, но принадлежащим иной системе. Это и придает каждой системе воистину циклическую форму и обратимость, ведь фонемы не менее зависят от морфем и семантем, чем морфемы и семантемы от них. И это как раз то, что ребенок извлекает из голоса, покидая депрессивную позицию: усвоение формативных элементов до всякого понимания сформированных лингвистических единиц. В непрерывном потоке голоса, идущего свыше, ребенок выхватывает элементы различных порядков, свободно наделяя их функцией, которая все еще носит долингвистический характер по отношению к целому и различным аспектам сексуальной позиции.

Хотя эти три элемента могут играючи циркулировать, соблазнительно поставить каждый из них в соответствие какому-либо аспекту сексуальной позиции — подобно тому, как если бы колесо останавливалось в трех разных положениях. Но в какой мере мы можем связывать фонемы с эрогенными зонами, морфемы с фаллической стадией, а семантемы — с эволюцией Эдипа и комплексом кастрации? Что касается первого пункта, то в книге Сержа Леклера *Психоаналитик* выдвинут чрезвычайно интересный тезис: эрогенную зону (то есть

[5] См.: *Pujol R.* Approche théorique du fantasme // La Psychanalyse. № 8. P. 20). Основная базовая составляющая — фонема — в том виде, как она функционирует по отношению к другой фонеме, «избегает взрослого, поскольку рассудок последнего настроен лишь на смысл, исходящий из звучания, а не на само звучание. Мы полагаем, что субъект-ребенок слышит другим ухом, он чувствителен только к фонематической составляющей означающей цепи...».

либидозное движение тела, происходящее на поверхности и отличающее себя от влечений сохранения и разрушения) следовало бы помечать именно «буквой», которая бы в то же время очерчивала ее границы и подводила под них образы и объекты удовлетворения. «Буква» здесь не предполагает никакого владения языком и еще меньше — письменностью: речь идет об отношении фонематического различия к различию интенсивности, характеризующему эрогенную зону. Тем не менее пример, приводимый самим Леклером, — буква V в случае с Человеком-Волком — уводит в другую сторону: фактически, буквой V в этом примере помечено очень общее движение открытости, одинаково характерное для нескольких зон (открыть глаза, уши, рот), что коннотирует с несколько драматическими сценами, а не с объектами удовлетворения[6]. Не следует ли полагать — поскольку сама фонема является *пучком различных следов* и дифференциальных отношений, — что каждая зона аналогична одному из этих следов и определяется ими в отношении другой зоны? Тогда имелся бы повод для выведения новой геральдики тела, основанной на фонологии; оральная зона с необходимостью получала бы существенную привилегию, поскольку ребенок активно овладевает фонемами в тот самый момент, когда выделяет их из голоса.

Теперь все дело в том, что оральная зона стремится к собственному освобождению и к прогрессу в овладении языком только в той мере, в какой стала бы возможной глобальная интеграция всех зон или даже расстановка пучков и вхождение фонем в более сложные элементы — то, что лингвисты иногда называют «конкатенация последовательных сущностей». Здесь мы подходим ко второму пункту с его проблемой фаллической координации как вторым аспектом сексуальной позиции. Именно в этом смысле Леклер определяет поверхность всего тела как совокупность и последовательность букв, тогда как образ фаллоса обеспечивает их схождение и непрерывность. Итак, мы оказываемся внутри новой области:

[6] См.: *Leclaire S.* Psychanalyser. Paris: Le Seuil, 1968. P. 90–95.

речь уже идет не о простом добавлении предшествующих фонем, а скорее о построении первых *эзотерических слов,* объединяющих фонемы в конъюнктивном синтезе однородных, сходящихся и непрерывных серий, — таково в разбираемом Леклером примере тайное имя «Poord'jeli», создаваемое ребенком. На данном уровне анализа нам кажется, что эзотерическое слово как целое играет роль не фонемы или элемента артикуляции, а роль морфемы или элемента грамматической конструкции конъюнктивного характера. Оно отсылает к фаллосу как координирующей инстанции. И только потом эзотерическое слово обретает другую значимость, другую функцию: как только конъюнкция сформирует целую серию, эта серия вступает в резонанс с другой расходящейся и независимой серией («прекрасное тело Лили»). Новая серия соответствует третьему аспекту сексуальной позиции, то есть развитию [комплекса] Эдипа, комплекса кастрации и сопутствующей трансформации фаллоса, который теперь становится объектом = x. Тогда и только тогда эзотерическое слово становится словом-бумажником, поскольку оно вызывает дизъюнктивный синтез двух серий (догенитальной и эдиповой, серии собственного имени субъекта и серии Лили), вынуждает две расходящиеся серии резонировать и разветвляться[7]. Целое эзотерическое слово игра-

[7] О слове «Poord'jeli», его первом аспекте, или первой серии, которую оно подчиняет, см.: *Леклер С.* Цит. соч. С. 112–115. О втором аспекте, или второй серии, см. с. 151–153. Леклер справедливо настаивает на необходимости прежде всего рассмотреть первый аспект сам по себе, не обсуждая пока смысл, возникающий только со вторым аспектом. В связи с этим он напоминает о важном правиле Лакана, согласно которому не следует спешить с исключением нонсенса из смеси серий, которые преждевременно хотели бы быть значимыми. Более того, различения, которые следует сделать, принадлежат разным областям: не только между поверхностными сериями сексуальности, но и между серией поверхности и последовательностью глубины. Например, фонемы, привязанные к эрогенным зонам, и сложные слова, привязанные к их координации, могут быть спутаны, соответственно, с буквенными значимостями расчлененного слова и с тоническими значимостями шизофренического слова-«глыбы» (буквы-органы и неартикулируемое слово). Однако здесь имеется лишь отдаленное соответствие между организацией поверхности и порядком глубины, который она предотвращает, между нонсенсом поверхности и инфра-смыслом. Пример такого рода сам Леклер дает в другом тексте: возьмите,

ет теперь роль семантемы — согласно тезису Лакана, по которому фаллос Эдипа и фаллос кастрации являются означающими, приводящими в движение соответствующие серии, одновременно неожиданно появляясь в предыдущей серии, где они тоже циркулируют, поскольку «обусловливают эффекты означаемого своим присутствием в качестве означающего». Итак, мы движемся от фонематической буквы к эзотерическому слову как морфеме, а затем — от этого эзотерического слова к слову-бумажнику как семантеме.

Переходя от шизоидной позиции глубины к депрессивной позиции высоты, мы шли от шума к голосу. Но в сексуальной позиции поверхности мы идем от голоса к речи. У организации физической сексуальной поверхности есть три момента, производящие три типа синтеза и серий: эрогенные зоны и коннективные синтезы, налагаемые на однородную серию; фаллическая координация зон и конъюнктивные синтезы, налагаемые на неоднородные, но сходящиеся и непрерывные серии; и эволюция Эдипа, превращение фаллической линии в след кастрации и дизъюнктивные синтезы, налагаемые на расходящиеся и резонирующие серии. Далее эти серии и моменты обусловливают три формативных элемента языка — фонемы, морфемы и семантемы — так же, как они сами обусловлены последними в циклической реакции. Тем не менее здесь еще нет языка; мы все еще в мистической области. Указанные элементы не организованы в оформленные лингвистические единства, которые могли бы обозначать вещи, манифестировать личности и означать понятия[8]. Вот почему у этих элементов нет еще иных референтов, кроме сексуальных,

скажем, оральный шум глубины вроде «kroq»; он сильно отличается от словесного представления «croque» [«грызет»]. Это представление с необходимостью формирует часть поверхностной серии, связанной с оральной зоной и способной объединяться с другими сериями, тогда как оральный звук вписывается в шизоидную последовательность такого типа «croque, trotte, crotte...» [«грызть, скакать рысью, запачкаться грязью...»]. (См.: Note sur l'objet de la psychanalyse // Cahiers pour l'analyse. № 2. P. 165.)

[8] Напротив, голос свыше имеет в своем распоряжении денотацию, манифестацию и сигнификацию, но без формативных элементов, распределенных и утраченных в простой интонации.

как если бы ребенок учился говорить на своем собственном теле, когда фонемы соотносятся с эрогенными зонами, морфемы — с фаллосом координации, а семантемы — с фаллосом кастрации. Такое соотнесение нельзя интерпретировать ни как дессигнацию (фонемы не «обозначают» эрогенные зоны), ни как манифестацию, ни даже как сигнификацию. Речь, скорее, идет об «обусловливающе-обусловленной» структуре, о поверхностном эффекте в его двойном — звуковом и сексуальном — аспекте или, если угодно, в аспекте резонанса и зеркала. На этом уровне начинается речь: она *начинается, когда формативные элементы языка выделяются на поверхности из потока голоса, идущего с высоты.* В этом и состоит парадокс речи: с одной стороны, она отсылает к языку как к чему-то удаленному, что предсуществует в голосе свыше; с другой стороны — к языку как результату, но достигаемому только при наличии уже сформированных элементов. Речь никогда не равна языку. Она все еще ждет результата, то есть события, которое приведет в действие всю формацию. Она управляет формативными элементами, но без цели, а история, которую она рассказывает, — сексуальная история — это не что иное, как сама речь или ее двойник. Значит, мы еще не в царстве смысла. Шум глубины был инфра-смыслом, под-смыслом, *Untersinn*; голос высоты был пред-смыслом. Теперь можно было бы считать — при организации поверхности, — что нонсенс достигает той точки, где он становится смыслом, или обретает смысл: разве не фаллос как объект = x, этот поверхностный нонсенс, распределяет смысл по сериям, которые он пробегает, разветвляет и заставляет резонировать, определяя одну серию как означающую, а другую — как означаемую? Но правило метода, принятого нами, предостерегает: не спеши расставаться с нонсенсом и наделять его смыслом. Нонсенс еще хранит тайну того, как он на самом деле создает смысл. Организация физической поверхности — это еще не смысл; она есть или, вернее, станет со-смыслом. Иначе говоря, когда смысл будет произведен на другой поверхности, это тоже будет смыслом. Сексуальность, согласно фрей-

дистскому дуализму, тоже есть — везде и всегда. Нет ничего такого, чей смысл не был бы также и сексуальным — согласно закону двойной поверхности. Но нужно еще дождаться этого результата, который никогда не завершается, и этой другой поверхности, ибо сексуальность создается сопутствующими обстоятельствами — со-смыслом смысла, — чтобы можно было сказать «всюду», «везде» и «вечная истина».

Тридцать третья серия: приключения Алисы

Три типа эзотерических слов, с которыми мы столкнулись в работах Льюиса Кэрролла, соответствуют трем видам серий: «непроизносимый монослог» осуществляет коннективный синтез серий; «флисс» или «снарк» гарантируют схождение двух серий и осуществляют конъюнктивные серии; и наконец, слово-бумажник, «Бармаглот», слово = x, чье присутствие мы открываем уже по его действию в двух других сериях, осуществляет дизъюнктивный синтез расходящихся серий, заставляя их резонировать и размножаться. Но сколько же приключений мы можем обнаружить при такой организации?

В *Алисе* три части, и каждая отмечена изменением местоположения. Первая часть (главы 1–3), начинающаяся с бесконечного падения Алисы, полностью погружена в шизоидную стихию глубины. Все здесь пища, экскременты, симулякр, частичный внутренний объект и ядовитая смесь. Сама Алиса является одним из этих объектов, когда она маленькая; когда большая, она отождествляется с их вместилищем. Часто подчеркивали оральный, анальный и уретральный характер этой части. Но вторая часть (главы 4–7), по-видимому, обнаруживает изменение ориентации. Конечно, здесь по-прежнему и даже с новой силой продолжается тема дома, заполненного Алисой, тема того, как она не дает кролику войти в дом и как она яростно выбрасывает из него ящерку (шизоидная последовательность ребенок–пенис–экскремент). Но мы замечаем значительные модификации. Во-первых, именно став слишком большой, Алиса теперь играет роль внутреннего объекта. Более того, рост и сжимание уже не соотнесены только лишь с третьим термином в глубине (ключ, до которого нужно добраться, или дверь, через которую нужно пройти, в первой части), а скорее, происходят самотеком, в произвольной манере по отношению друг к другу, то есть они действуют в высоте. Кэрролл

приложил усилия, чтобы показать, что здесь имело место изменение, поскольку теперь именно процесс питья вызывает рост, а сжатие происходит при еде (в первой части все было наоборот). Так, в частности, рост и сжатие связаны с одним объектом, а именно с грибом, который задает альтернативу округлостью своей ножки (глава 5). Очевидно, такое впечатление подтвердилось бы, если только двусмысленность гриба открывала путь хорошему объекту, явно представленному как объект высот. Гусеница, хотя и сидит на шляпке гриба, в этом отношении не годится. Скорее, именно Чеширский Кот играет такую роль: он является хорошим объектом, хорошим пенисом, идолом и голосом высоты. Он воплощает дизъюнкции этой новой позиции: невредимый и пораненный — поскольку иногда он представлен всем своим телом, а иногда только своей отрезанной головой; присутствующий и отсутствующий — поскольку он исчезает, оставляя только свою улыбку, и образуется из улыбки хорошего объекта (временная удовлетворенность в связи с высвобождением сексуальных влечений). По сути, кот — это тот, кто ускользает и тем забавляется. Та новая альтернатива, или дизъюнкция, которую он навязывает Алисе согласно этой своей сущности, проявляется дважды: во-первых, в вопросе о том, ребенок это или свинья (как на кухне у герцогини); а затем в виде Мыши-Сони, сидящей между Мартовским Зайцем и Шляпным Болванщиком, то есть между животным, которое живет в норах, и ремесленником, имеющим дело с головой, — здесь вопрос в том, принять ли сторону внутренних объектов или же отождествляться с хорошим объектом высоты. Короче, это вопрос о выборе между глубиной и высотой[1]. В третьей части

[1] Кот присутствует в обоих случаях, поскольку первоначально он появляется на кухне у Герцогини, а затем он советует Алисе пойти к Шляпному Болванщику или к Мартовскому Зайцу. Положение Чеширского Кота на дереве или в небе, все его черты, включая и пугающие, отождествляют его с супер-эго как «хорошим» объектом высоты (идолом). «Вид у него (кота) был добродушный, но когти длинные, а зубов так много, что Алиса сразу поняла, что с ним шутки плохи». Тема высоты как сущности, которая ускользает и удаляется, но которая также борется и захватывает внутренние объекты, — это постоянная тема произведений Кэрролла: ее можно найти во всех стихах и рассказах, где речь идет о рыбной ловле (например, стихотворение

(главы 8–12) снова происходит смена стихии. Оказавшись ненадолго снова в первоначальном месте, Алиса входит в сад, населенный игральными картами без толщины и плоскими фигурами. Все происходит так, как если бы Алиса, вполне отождествившая себя с котом, которого она называет своим другом, увидела старую глубину, распростершуюся перед ней, а животные, в ней обитающие, стали слугами или безобидными инструментами. Именно на этой поверхности она распределяет свои образы отца — образ отца во время суда: «Он говорил: ты был у ней, а я ушел давно». Но у Алисы есть предчувствие опасности этой новой стихии: благие намерения грозят привести к отвратительным результатам, а фаллос, представленный Королевой, грозит обернуться кастрацией («"Отрубить ей голову", — крикнула Королева во весь голос»). Поверхность взрывается, «...тут все карты поднялись в воздух и полетели Алисе в лицо».

Можно сказать, что *Зазеркалье* излагает ту же самую историю, то же самое предприятие, только некоторые вещи здесь смещены и сдвинуты, причем первый момент приглушен, а третий получил высшее развитие. Благим голосом для Алисы вместо Чеширского Кота теперь является она сама, а настоящие котята — распекающим голосом, любящим и удаленным. Алиса — со своей высоты — воспринимает зеркало как чистую поверхность, неразрывность внешнего и внутреннего, верха и низа, изнанки и лица, — где *Бармаглот* простирается в обоих направлениях сразу. После того как она снова не-

---

Два брата, где младший брат служит наживкой). Так, в *Сильвии и Бруно* существенен хороший отец, удалившийся в царство фей и скрытый за голосом собаки; этот шедевр, вводящий в игру тему двух поверхностей — общей поверхности и магической, или волшебной, поверхности, — потребовал бы обширного комментария. И наконец, для всего творчества Кэрролла особенно важна трагическая поэма *Три голоса.* Первый голос — это голос суровой и неистовой женщины, которая устраивает наполненную ужасом сцену питания; второй голос тоже ужасен, но обладает всеми характеристиками хорошего голоса свыше, который заставляет героя заикаться и запинаться; третий голос — это эдипов голос вины, воспевающий ужас результата, несмотря на чистоту намерений (*«Когда в Канун безжалостного солнца / он улыбался хмуро мрачной шутке / "Аллах, — прозрел он, — что же я наделал?"»*).

долго побывала в роли хорошего объекта и ускользающего голоса для шахматных фигур (при всех ужасающих атрибутах этого объекта и этого голоса), Алиса сама вступает в игру: она принадлежит поверхности шахматной доски, которая заменила зеркало, и решает задачу, как стать королевой. Пространство шахматной доски, которое нужно пересечь, явно представляет эрогенные зоны, а путь-в-королевы отсылает к фаллосу как координирующей инстанции. Вскоре станет ясно, что проблема, которая этому соответствует, — уже не проблема уникального и ускользающего голоса; ею, скорее, становится проблема множественных дискурсов: что нужно сыграть, как долго нужно играть, чтобы уметь говорить? Этот вопрос появляется почти в каждой главе вместе со словом, отсылающим иногда к единичной серии (как в случае собственного имени, столь сжатого, что его больше нельзя вспомнить), иногда к двум сходящимся сериям (как в случае Труляля и Трулюлю, сходящихся и неразрывных настолько, что они становятся неразличимыми), а иногда к расходящимся и ветвящимся сериям (как в случае Шалтая-Болтая — мастера семантем и игрока в слова, заставляющего их размножаться и резонировать до такой степени, что они становятся непонятными, а их изнаночная и лицевая стороны уже более неразличимы). Но в этой одновременной организации слов и поверхностей уже обозначилась и развивается та опасность, о которой было сказано в *Алисе*. Алиса снова распределила свои образы родителей на поверхности: Белая Королева — жалующаяся и израненная мать. Черный Король — удалившийся и спящий, начиная с четвертой главы и до конца книги, отец. Но, преодолев все глубины и высоты, успеха добивается именно Черная Королева — фаллос становится фактором кастрации. И снова окончательный разгром, на этот раз довершенный добровольно самой Алисой. Что-то должно произойти, заявляет она. Но что? Будет ли это регрессия к орально-анальной глубине, к точке, где все началось бы снова, или это будет освобождение иной чудесной и нейтрализованной поверхности?

Психоаналитический диагноз, который часто ставят Льюису Кэрроллу, отмечает следующее: невозможность

сопротивления эдиповой ситуации; отступление перед отцом и отказ от матери; проекцию на маленькую девочку, отождествляемую с фаллосом, но также лишенную пениса; орально-анальную регрессию, которая затем следует. Однако такой диагноз менее всего интересен. И хорошо известно, что встречи психоанализа с произведением искусства (или литературно-спекулятивным трудом) на этом пути не достичь. Не достичь ее, разумеется, и трактовкой авторов или их произведений как возможных или действительных пациентов, даже если они в чем-то свидетельствуют в пользу сублимации. Этого не достичь и «психоанализированием» произведения. Ибо если речь идет о великих авторах, то они скорее сами доктора, а не пациенты. Мы имеем в виду, что они сами удивительные диагносты и симптоматологи. Искусству всегда принадлежала огромная роль в группировании симптомов, в организации *таблицы*, где одни специфические симптомы отделяются от других, сопоставляются с третьими и формируют новую фигуру расстройства или болезни. Клиницисты, способные обновить таблицу симптомов, создают произведение искусства. И наоборот, художники — это клиницисты, но не в связи со своим собственным случаем, и даже не в связи с неким случаем вообще. Вернее было бы сказать, что они — клиницисты цивилизации. В этом смысле мы не можем согласиться с теми, кто считает, будто Сад не сказал ничего существенного о садизме, а Мазох — о мазохизме. Более того, нам кажется, что оценка симптомов может быть достигнута только благодаря *роману*. И отнюдь не случайно, что невротик создает «интимную романтическую историю» и что эдипов комплекс должен проявляться в извивах этой истории. Согласно духу учения Фрейда, вовсе не комплекс несет нам информацию об Эдипе и Гамлете, а сами Эдип и Гамлет дают нам информацию о комплексе. Нам возразят, что художник, мол, в действительности не так уж и необходим. Сам пациент приносит романтическую историю, а врач оценивает ее. Но это значило бы отрицать особую роль художника и как пациента, и как врача цивилизации. Это значило бы отрицать разницу между романом писателя

как произведением искусства и романом невротика. Невротик может всего лишь воспроизвести участников и историю своего романа: симптомы и есть это воспроизведение, и другого значения роман не имеет. Наоборот, выделить неподдающуюся осуществлению часть чистого события из симптомов (или, как говорит Бланшо, возвысить видимое до невидимого), возвысить каждодневные действия и страдания (такие как еда, испражнение, любовь, речь или смерть) до их ноэматического атрибута и соответствующего им чистого События, перейти от физической поверхности, на которой разыгрываются симптомы и предрешены осуществления, к метафизической поверхности, где держится и разыгрывается чистое событие, продвинуться от причины симптомов до квазипричины самого произведения — в этом цель романа как произведения искусства, и это отличает роман от интимного повествования[2]. Другими словами, положительный, в высшей степени утверждающий характер десексуализации состоит *в замещении психической регрессии спекулятивным свершением*. Это не мешает по-

[2] Нам хотелось бы привести пример, который кажется важным, коль скоро мы имеем дело со столь темной проблемой. Ч. Лезагю — психиатр, «выделивший» в 1877 году эксгибиционизм (и придумавший само это слово) как таковой, он проделал работу клинициста и симптоматолога: см. *Etudes medicales*, 1:692–700. Но при изложении своего открытия в короткой статье он начал не с примеров явного эксгибиционизма. Он начал со случая человека, ежедневно повсюду преследующего одну женщину без единого слова или даже жеста («его роль ограничивалась лишь тем, чтобы быть тенью этой женщины»). Таким образом Лезагю исподволь пытается дать понять читателю, что этот человек полностью отождествился с пенисом. И только после этого он приводит случаи явного эксгибиционизма. Метод Лезагю — это метод художника: он начинает как в *романе*. Несомненно, это история, сначала создаваемая субъектом; но нужен клиницист, чтобы ее понять. Это невротический роман, поскольку субъект удовлетворен воплощением частичных объектов, которые он осуществляет всей своей личностью. Чем же тогда отличаются друг от друга жизненный, невротический и «семейный» роман, а также роман как произведение искусства? Роман всегда изображает симптом; но иногда роман задает *осуществление* симптома, иногда же, напротив, он извлекает событие, которое он контросуществляет в вымышленных персонажах. (Важна, однако, не выдуманность персонажей, а то, что способно объяснить вымысел, а именно природа чистого события и механизм контросуществления.) Например, Сад и Мазох создают роман-произведение искусства из того, что садист или мазохист превращают в невротический или «семейный» роман, даже если они и пишут его.

следнему налагаться на сексуальный объект, поскольку оно освобождает событие от сексуального объекта и полагает этот объект в качестве побочного обстоятельства соответствующего события: что такое маленькая девочка? Требуется само произведение целиком — но не для того, чтобы ответить на этот вопрос, а для того, чтобы вызвать и составить уникальное событие, которое превратит это произведение в вопрос. Художник не только пациент и врач цивилизации, он также и извращенец от цивилизации.

Об этом процессе десексуализации и этом скачке от одной поверхности к другой мы почти ничего не сказали. Их мощь только проявляется в работах Кэрролла: она проявляется в той самой силе, благодаря которой базовые серии (те, что подчиняются эзотерическим словам) десексуализуются в пользу альтернативы есть/говорить, а также в силе, которой поддерживается сексуальный объект — маленькая девочка. В самом деле, вся тайна заключается в этом скачке, в этом переходе от одной поверхности к другой, в том, во что превращается первая поверхность, граничащая со второй. От физической шахматной доски к логической диаграмме или, вернее, от чувственной поверхности к сверхчувственной плоскости — именно при этом скачке Кэрролл — знаменитый фотограф — испытывает удовольствие, которое мы можем принять за извращение и в котором он невинно признается (как он сам говорит Амалии в «неконтролируемом возбуждении»: «Мисс Амалия, надеюсь, вы окажете мне честь *вашим* отказом... Амалия, вы моя!»).

Тридцать четвертая серия: первичный порядок и вторичная организация

Если верно, что фантазм надстраивается по крайней мере над двумя расходящимися сексуальными сериями и что он сливается с их *резонансом,* то не менее верно и то, что две базовые серии (с объектом = X, который пробегает по ним и заставляет резонировать) задают только внешнее начало фантазма. Будем называть резонанс «внутренним началом». Фантазм развивается в той степени, в какой резонанс индуцирует *форсированное движение,* выходящее за пределы серий и сметающее их. У фантазма маятниковая структура: основная серия, пробегаемая объектом = X; резонанс; и форсированное движение с амплитудой большей, чем исходное движение. Это исходное движение, как мы видели, — движение Эроса, происходящего на промежуточной физической поверхности, сексуальной поверхности, или области высвобождаемых сексуальных влечений. Но форсированное движение, представляющее десексуализацию, — это Танатос и «принуждение»; оно происходит между двумя крайностями: первоначальной глубиной и метафизической поверхностью, деструктивными каннибалистическими влечениями глубины и спекулятивным инстинктом смерти. Мы знаем, что самая большая опасность, связанная с этим форсированным движением, — это слияние крайностей или, вернее, утрата всего в бездонной глубине ценой всеобщего крушения поверхностей. Но, с другой стороны, огромный потенциал, заложенный в форсированном движении, состоит в полагании — за пределами физической поверхности — обширной метафизической поверхности, на которую проецируются даже поглощающие-поглощаемые объекты глубины. Таким образом, все форсированное движение мы можем назвать инстинктом смерти, а его полную амплитуду — метафизической поверхностью. Во всяком случае, форсированное движение устанавливается не между

двумя базовыми сексуальными сериями, а между двумя новыми и неопределенно-большими сериями — поеданием, с одной стороны, и мышлением — с другой, где вторая всегда рискует исчезнуть в первой, а первая, наоборот, всегда рискует быть спроецированной на вторую[1]. Значит, фантазм требует четырех серий и двух движений. Движение резонанса двух сексуальных серий вызывает форсированное движение, выходящее за пределы основ и границ жизни, погружающееся в бездну тел. Но это же движение резонанса открывается и на ментальной поверхности, задавая, таким образом, две новые серии, которые воюют между собой. Эту борьбу мы и пытаемся описать.

Что происходит, если ментальная, или метафизическая, поверхность займет верхнее положение в этом маятниковом движении? Тогда глагол вписывается в эту поверхность — то есть чудесное событие вступает в символическую связь с состоянием вещей, не сливаясь с ним, — блестящий ноэматический атрибут, не смешивающийся с качеством, а сублимирующий его — гордый Результат, не сливающийся с действием или страданием, а извлекающий из них вечную истину. Осуществляется то, что Кэрролл назвал Световодозвуконепроницаемостью, а также «Сиянием». Это тот глагол, который в своем единоголосии сопрягает поглощение и мышление: он проецирует поедание на метафизическую поверхность и набрасывает на ней эскиз мышления. А поскольку поедание уже является не действием, а быть съеденным — не страданием, но ноэматическими атрибутами, соответствующими им в глаголе, — то рот высвобождается для мысли, которая наполняет его всевозможными словами. Таким образом, глагол — это *говорить, что* значит *есть–думать* на метафизической поверхности; он вызывает событие как то, что может быть выражено языком, что случается с поглощаемыми вещами; и он вызывает смысл, упорно утверждающийся в языке, как выражение мысли. Значит, *думать* тоже означает *есть–говорить*: есть — как «результат», говорить как «сде-

[1] Глубина сама по себе не задана в сериях, но она присоединяется к сериальной форме именно в условиях фантазма.

лавшееся возможным». Здесь борьба между ртом и мозгом подходит к концу. Мы видели, что эта борьба за независимость звуков идет начиная еще с экскрементных и пищеварительных шумов, наполняющих рот-анус в глубине; мы проследили ее вплоть до освобождения голоса с высоты и, наконец, вплоть до первичной формации поверхности и слов. Но говорение, в полном смысле этого слова, предполагает глагол и проходит через глагол, который проецирует рот на метафизическую поверхность, наполняя его идеальными событиями этой поверхности. Глагол — это «вербальное представление» во всей его полноте, а также наивысшая утверждающая сила дизъюнкции (единоголосие для того, что расходится). Однако глагол молчит. И мы должны буквально понимать ту идею, что Эрос — это звучание, а инстинкт смерти — молчание. В глаголе осуществляется вторичная организация, и из этой организации исходит весь порядок языка. Нонсенс действует как нулевая точка мысли, случайная точка десексуализованной энергии и точечный Инстинкт смерти. Эон, или пустая форма и чистый Инфинитив, — это линия, прочерченная этой точкой, это церебральная трещина, на гранях которой появляется событие; а событие, взятое в единоголосии этого инфинитива, распределяется по двум сериям амплитуды, задающей метафизическую поверхность. С одной из этих серий событие связано как ноэматический атрибут, а с другой — как ноэтический смысл, так что обе серии — есть–говорить — образуют дизъюнкцию для утверждающего синтеза, или равноголосие того, что существует в единоголосом Бытии и для него. Именно вся эта система — точка–линия–поверхность — представляет организацию смысла и нонсенса. Смысл происходит с состояниями дел и удерживается в предложениях, варьируя свой чистый единоголосый инфинитив согласно сериям состояний вещей, которые он сублимирует и результатом которых является, и, кроме того, согласно сериям предложений, которые он символизирует и делает возможными. Мы видели, каким образом возникает порядок языка с его формативными составляющими, то есть с дессигнациями и их выполнением в вещах, с ма-

нифестациями и их осуществлением в личностях, с сигнификациями и их воплощением в понятиях; именно в этом заключался предмет статичного генезиса. Но чтобы подойти к этому рубежу, нужно было пройти все стадии динамического генезиса. Ведь голос давал нам либо только дессигнации, либо пустые манифестации и дессигнации, либо чистые интенции, взвешенные в тональности. Первые слова дали нам только формативные элементы, не достигая сформированных частей [языка]. Но для того, чтобы существовал язык, полностью использующий речь с тремя измерениями языка, надо было пройти через глагол и его молчание, через всю организацию смысла и нонсенса на метафизической поверхности, то есть через последний этап динамического генезиса.

Теперь ясно, что сексуальная организация — это предочертание организации языка, так же как физическая поверхность была подготовкой для метафизической поверхности. Фаллос играет важную роль на всех стадиях конфликта между ртом и мозгом. Сексуальность находится между едой и говорением; и в то самое время, когда они отделяются от деструктивных поглотительных влечений, сексуальные влечения внушают первые слова, составленные из фонем, морфем и семантем. Сексуальная организация уже наделяет нас всей точечно-линейно-поверхностной системой; а фаллос как объект = X и слово = X играют роль нонсенса, распределяющего смысл по двум базовым сексуальным сериям — догенитальной и эдиповой. Однако вся эта промежуточная область, по-видимому, нейтрализуется движением десексуализации, точно так же как базовые серии фантазма нейтрализовывались серией амплитуд. Причина здесь в том, что фонемы, морфемы и семантемы — в их первоначальном отношении к сексуальности — еще не формируют составных частей дессигнации, манифестации и сигнификации. Сексуальность ни обозначается, ни манифестируется, ни сигнифицируется ими; скорее, сексуальность — это поверхность, которую они дублируют, и сами они суть дублеры, которые строят поверхность. Речь здесь идет о двойном поверхностном эффекте,

об обратной и лицевой стороне, которые предшествуют всем связям между состояниями вещей и предложениями. Вот почему, когда развивается другая поверхность с иными эффектами, которые, наконец, закладывают основания для дессигнации, манифестации и сигнификации как упорядоченных лингвистических составляющих, — то такие элементы, как фонемы, морфемы и семантемы, поднимаются на эту новую плоскость, но утрачивают при этом свой сексуальный резонанс. Сексуальный резонанс подавляется и нейтрализуется, тогда как базовые серии сметаются новыми сериями амплитуды. Сексуальность существует только как аллюзия, как пот или пыль, указывающие путь, пройденный языком, и которые язык продолжает стряхивать и стирать с себя как крайне тягостные воспоминания детства.

Дело, однако, обстоит еще сложнее. Ибо если верно, что фантазм не ограничивается метаниями между двумя крайностями — пищеварительной глубиной и метафизической поверхностью; если он старается спроецировать на эту поверхность событие, соответствующее поеданию, то как ему при этом не высвободить *также* и события сексуальности? И как их высвободить, если не весьма специфическим образом? Как мы видели, фантазм вечно возобновляет свое внутреннее движение десексуализации только при том, что он возвращается к своему внешнему сексуальному началу. У этого парадокса нет эквивалента в других случаях проецирования на метафизическую поверхность: десексуализованная энергия выдвигает и переиначивает объект сексуального интереса как таковой и, таким образом, по-новому ресексуализуется. Таков наиболее общий механизм перверсии при условии, что перверсия отличается, как искусство поверхности, от низвержения, как техники глубины. Согласно Пауле Хейманн, нельзя сказать, что большинство «сексуальных» преступлений — это извращения; их следовало бы приписать низвержению глубин, где сексуальные влечения все еще непосредственно вплетены во влечения поглощения и разрушения. Но перверсия как поверхностное измерение, связанное с эрогенными зонами, с фаллосом координации

и кастрации и с отношениями между физической и метафизической поверхностями, поднимает еще одну проблему, а именно проблему наделения сексуального объекта десексуализованной энергией как таковой. Перверсия — это поверхностная структура, выражающая себя как таковую без того, чтобы обязательно проявляться в преступном поведении низвергающего характера. Преступление здесь, несомненно, может иметь место, но только через регрессию от перверсии к низвержению. Подлинная проблема перверсии правильно отражена в соответствующем последней сущностном механизме — механизме *Verleugnung* [отрицания — *нем.*]. Ибо если *Verleugnung* — это у женщины поддержание образа фаллоса, несмотря на отсутствие пениса, то такая операция предполагает десексуализацию как следствие кастрации, а также переиначивание сексуального объекта, который является таковым благодаря десексуализованной энергии: *Verleugnung* — не галлюцинация, а, скорее, эзотерическое знание[2]. Значит, Кэрролл — извращенец, но не преступник, извращенец, но не низвергатель; он — заика и левша, использующий десексуализованную энергию фотоаппаратов в качестве до ужаса спекулятивного глаза, чтобы вывести на сцену сексуальный объект par excellence, а именно маленькую девочку-фаллос.

В системе языка обнаруживается, таким образом, некая ко-система сексуальности, которая подражает смыслу, нонсенсу и их организации: симулякр фантазма. Далее, через все, что язык будет обозначать, манифестировать или сигнифицировать, будет проходить сексуальная история, которая как таковая никогда не будет ни обозначена, ни манифестирована, ни сигнифицирована, но которая будет сосуществовать со всеми операциями языка, напоминая о сексуальной принадлежности формативных лингвистических элементов. Этот статус сексуальности объясняет подавление. Недостаточно сказать, что понятие подавления вообще является топическим: это топологическое понятие. Подавление — это всегда

[2] Как раз в терминах «знания» Лакан и некоторые из его учеников формулируют проблему перверсии. См. сборник *Le Désir et la perversion*. Seuil, 1967.

подавление одного измерения другим. Высота, то есть супер-эго, чье скороспелое формирование мы видели, подавляет глубину, где сексуальные и деструктивные влечения тесно связаны. Именно с этой связи или с внутренних объектов, которые ее представляют, и начинается так называемое первичное подавление. При этом подавление означает, что глубина почти покрывается новым измерением и что влечение принимает новую фигуру, отвечающую подавляющей инстанции — по крайней мере в начале (в данном случае это освобождение сексуальных влечений от деструктивных влечений и благочестивые намерения Эдипа). То, что поверхность может быть в свою очередь объектом так называемого вторичного подавления, и то, что она, следовательно, ни в малейшей степени не тождественна сознанию, объясняется довольно сложно: во-первых, согласно гипотезе Фрейда, игра двух различных серий образует существенное условие подавления сексуальности и ретроактивный характер этого подавления. Более того, даже когда сексуальность вводит в игру только частичные гомогенные или непрерывные глобальные серии, она не обладает условиями возможности удерживаться в сознании (а именно возможности быть обозначаемой, манифестируемой и сигнифицируемой соответствующими ей лингвистическими элементами). Третью причину следует искать на стороне метафизической поверхности, в том способе, которым эта поверхность подавляет сексуальную поверхность, одновременно придавая энергии влечения новую фигуру десексуализации. Нас не должно удивлять то, что метафизическая поверхность, в свою очередь, совершенно не тождественна сознанию. Тут достаточно вспомнить, что серии амплитуды, которые существенно характеризуют эту поверхность, трансцендируют всякое сознательное и образуют безличное и доиндивидуальное трансцендентальное поле. Наконец, у сознания или, скорее, предсознания нет иного поля, чем поле возможных дессигнаций, манифестаций и сигнификаций — то есть порядка языка, который возникает из всего предшествующего. Но игра смысла и нонсенса, поверхностные эффекты метафизической и физической поверхностей принадлежат сознанию не больше, чем дейст-

вия и страдания самой глубокой глубины. Возврат подавленного происходит в соответствии с общим механизмом регрессии: регрессия имеет место, как только одно измерение опрокидывается на другое. Несомненно, механизмы регрессии очень по-разному зависят от происшествий, свойственных специфическим измерениям (падение с высоты, например, или дыры на поверхности). Но что существенно, так это угроза, которую глубина несет всем другим измерениям; так, она является местом грубого подавления и «фиксаций» — предельных терминов регрессии. Общим правилом является то, что есть сущностное различие между поверхностными зонами и стадиями глубины, а значит, между регрессией, например, к эрогенной анальной зоне и регрессией к анальной стадии как пищеварительно-деструктивной стадии. Но точки фиксации, которые подобно маяку притягивают регрессивные процессы, всегда стараются обеспечить регрессию самой регрессии, когда та меняет природу с изменением измерения и в конце концов возвращается в глубину стадий, в которую опускаются все измерения. Осталось одно последнее различие между регрессией как движением, благодаря которому измерение опрокидывается на те измерения, которые предшествовали ему, и этим другим движением, благодаря которому измерение по-своему переиначивает предшествующее ему измерение. Рядом с подавлением и возвращением подавленного мы должны оставить место для тех сложных процессов, посредством которых вводятся сущностные характеристики определенного измерения как таковые, причем другому измерению соответствует совершенно иная энергия: например, разрушительное преступное поведение не отделимо от функции голоса свыше, который переиначивает деструктивный процесс глубины, как если бы это было его навсегда зафиксированной обязанностью, и упорядочивает его в обличии супер-эго или хорошего объекта (например, история Лорда Артура Сэвила)[3]. Извращенное поведение

[3] Фрейд показал, что существуют преступления, чьим вдохновителем является супер-эго. Но нам кажется, что это происходит отнюдь не обязательно или неизбежно при посредничестве чувства вины, существующего до самого преступления.

тоже неотделимо от движения метафизической поверхности, которая вместо подавления сексуальности использует десексуализованную энергию для того, чтобы ввести сексуальный элемент как таковой и *зафиксировать* его с пристальным вниманием (второй смысл фиксации).

Совокупность поверхностей полагает организацию, которая называется вторичной и которая определяется «вербальным представлением». Вербальное представление должно быть тщательно отделено от «объектного представления», потому что касается бестелесного события, а не тела, действия, страдания или качества тел. Словесное представление является, как мы видели, представлением, в которое обернуто выражение. Оно составлено из того, что выражено и что выражает, и приспособилось сворачивать одно в другом. Оно представляет событие как выраженное, позволяет ему существовать в элементах языка и, наоборот, придает этим элементам выразительную значимость и функцию «представителей выраженного», чем они сами по себе не обладали. Весь порядок языка является результатом этого, причем его код третичных определений обнаруживается, в свою очередь, на «объектных» представлениях (дессигнация, манифестация, сигнификация; индивидуальное, личное, понятие; мир, Я и Бог). Но что здесь составляет суть дела, так это предварительная, учреждающаяся или поэтическая организация, то есть такая игра поверхностей, в которой развертывается только акосмическое, безличное и доиндивидуальное поле; такая разминка смысла и нонсенса, такое развертывание серий, которое предшествует изощренным продуктам *статичного генезиса*. От третичного порядка мы снова должны перейти ко вторичной организации, а затем и к первичному порядку согласно *динамическому* требованию. Возьмите, к примеру, таблицу категорий динамического генезиса языка: страдание-действие (шум), обладание-лишение (голос), намерение-результат (речь). Вторичная организация (глагол и глагольное представление) сама является результатом этого долгого пути. Она возникает, когда событие знает, как возвести результат во вторую степень, и когда глагол знает, как придать элементарным

словам выразительную ценность, которой слова до сих пор были лишены. Но весь этот путь был указан первичным порядком, где слова являлись непосредственно действиями и страданиями тела или даже удаленными голосами. Они суть демоническая собственность и божественная нужда. Непристойности и оскорбления дают представление — посредством регрессии — о том хаосе, в котором соответственно совмещены бездонная глубина и беспредельная высота. Ибо, какой бы интимной ни была их связь, непристойное слово иллюстрирует прямое действие одного тела на другое, тогда как оскорбление внезапно настигает того, кто удаляется, лишает его всякого голоса и само является удаляющимся голосом[4]. Эта строгая комбинация непристойного и оскорбительного слова свидетельствует в пользу собственно сатирической значимости языка. Мы называем *сатирическим* процесс, при котором сама регрессия регрессирует; то есть сексуальная регрессия на поверхности всегда является также и поглотительно-пищеварительной регрессией в глубине, прекращающейся только в выгребной яме и преследующей удаляющийся голос, когда обнаруживает экскрементальный слой, оставшийся позади голоса. Производя тысячи шумов и скрывая свой голос, сатирический поэт, или великий досократик, преследует Бога оскорблениями, топя его в экскрементах. Сатира — это чудовищное искусство регрессии.

Однако высота готовит новые ценности для языка и утверждает в нем свою независимость и радикальное отличие от глубины. *Ирония* появляется всякий раз, когда язык разворачивается в соответствии с отноше-

[4] В действительности обидчик требует изгнания жертвы, запрещает любые возражения, но и сам удаляется, притворно изображая максимальное отвращение. *Все* это свидетельствует в пользу того, что оскорбление принадлежит маниакально-депрессивной позиции (фрустрация), тогда как непристойная брань относится к экскрементально-шизоидной позиции (галлюцинаторное действие-страдание). Следовательно, тесный союз оскорбления и непристойности не объясняется, вопреки мнению Фрейда, одним лишь подавлением объектов детского удовольствия, которые возвращались бы «к форме богохульства и проклятия»; скорее, для этого требуется прямое слияние двух фундаментальных позиций.

ниями возвышенного, равноголосия и аналогии. Эти три великих понятия традиции служат источниками, из которых исходят все фигуры риторики. Итак, ирония находит себе естественное приложение в третичном порядке языка в случае аналогии сигнификаций, равноголосия лепетаний и возвышенности того, кто манифестирует себя, — целая сравнительная игра Я, мира и Бога по отношению к бытию и индивидуальному, представлению и личности, задающая классическую и романтическую формы иронии. Но даже в первичном процессе голос с высоты освобождает собственно иронические ценности; он удаляется за собственное возвышенное единство, утилизирует равноголосие собственного тона и аналогию своих объектов. Короче, он имеет в своем распоряжении отношения языка еще до того, как обретает соответствующий принцип организации. Например, имеется изначальная форма платонической иронии, восстанавливающая высоту, освобождающая ее от глубины, подавляющая и обрывающая сатиру и сатирика, вкладывающая всю свою «иронию» в вопрос: а нет ли, часом, Идеи грязи, отбросов и экскрементов? Тем не менее то, что заставляет иронию умолкнуть, — это не возврат сатирических ценностей в виде восхождения из бездонных глубин. Кроме того, ничто не поднимается иначе как на поверхность, отчего поверхность по-прежнему необходима. Мы считаем, что когда высота делает возможным полагание поверхности вместе с соответствующим освобождением сексуальных влечений, происходит что-то такое, что способно одолеть иронию на ее собственной территории, то есть на территории равноголосия, возвышенного и аналогии. Как если бы возвышенного было в излишке, равноголосие преувеличивалось, а аналогия была бы избыточна настолько, что вместо добавления чего-то нового к сопоставляемым вещам, она вызывала их полное совпадение. Равноголосие такого рода, что после него уже не может быть никакого равноголосия, — вот смысл выражения *существует также и сексуальность*. Это все равно что повторять за героями Достоевского: изволите ли видеть, милостивый государь, тут еще дело в том, что... и опять же, дело в том,

что... Но с сексуальностью мы доходим до такого *опять*, на котором кончается всякое «опять»; мы достигаем равноголосия, которое делает череду равноголосий или продолжение дальнейших аналогий невозможными. Вот почему, когда сексуальность развертывается по физической поверхности, она заставляет нас при этом переходить от голоса к речи и собирать все слова в эзотерическое целое и в сексуальную серию, которая этими словами не будет обозначена, манифестирована или сигнифицирована, но которая будет строго ко-экстенсивна и ко-субстанциональна с ними. Это то, что слова представляют; все формативные элементы языка, которые существуют только в отношении (или в реакции) друг с другом, образуют тотальность с точки зрения этой имманентной истории, которой они тождественны. Следовательно, существует избыточное равноголосие с точки зрения голоса и по отношению к голосу: равноголосие, которое завершает равноголосие и подготавливает язык для чего-то еще. Это нечто исходит от *иной*, десексуализованной и метафизической поверхности, когда мы окончательно переходим от речи к глаголу или когда мы образуем уникальный глагол в чистом инфинитиве — вместе с составленными словами. Это нечто является откровением единоголосого, явлением Единоголосия, то есть Событием, которое присоединяет единоголосие бытия к языку.

Единоголосие смысла застает язык в его завершенной системе как тотальное выражающее уникального выраженного — события. Ценности юмора отличаются от ценностей иронии: *юмор* — это искусство поверхностей и сложной связи между двумя поверхностями. Начиная с избыточного равноголосия, юмор выстраивает свое единоголосие. Начиная с собственно сексуального равноголосия, которое завершает всю равноголосость, юмор высвобождает десексуализованное Единоголосие — единоголосие Бытия и языка — всю вторичную организацию в одном слове[5]. Тут нужно вообразить

[5] Здесь мы не можем согласиться с тезисом Лакана, по крайней мере так, как мы поняли его из изложения Лапланша и Леклера в «L'inconscient». (*Temps modernes*. Juillet 1961. P. 111 sq.). Согласно этому

кого-то, кто на одну треть был бы Стоиком, на одну треть Дзеном и на одну треть — Кэрроллом: с одной стороны, он мастурбирует, чрезмерно жестикулируя, с другой — он пишет на песке магические слова чистого события, открытого единоголосию: *«Разум — Я полагаю — это Сущность — Ent — Абстракт — то есть — Катастрофа — которую мы — так сказать — Я имел в виду —»*. Итак, он заставляет энергию сексуальности перейти в чистое асексуальное, не прекращая, однако, спрашивать: «Что такое маленькая девочка?» — даже если этот вопрос должен быть заменен произведением искусства, которое еще надо создать и которое только и дало бы ответ. Возьмем, например, Блума на побережье... Несомненно, равноголосие, аналогия и возвышенное будут вновь заявлять свои права на третичный порядок в дессигнациях, сигнификациях и манифестациях повседневного языка, подчиненного правилам здравого и общезначимого смыслов. Когда же мы обращаемся к бесконечному переплетению, которое задает логику смысла, то начинает казаться, что этот итоговый порядок вновь переоткрывает голос высоты первичного процесса, а еще, что вторичная организация на поверхности возвращает что-то из самых глубочайших шумов, глыб и стихий в Единоголосие смысла — краткий миг для поэ-

тезису первичный порядок языка должен определяться бесконечным скольжением означающего по означаемому, и каждое слово тогда обладало бы единственным смыслом и соотносилось бы с другими словами посредством серии эквивалентов, которые этот единственный смысл задавал для слова. Наоборот, если только слово обретает несколько смыслов, организованных по закону метафоры, оно явно стабилизируется. В то же время язык оставляет первый процесс и закладывает основу второго. Значит, единоголосие определяет первый, а равноголосие — возможность второго процесса (с. 112). Но единоголосие рассматривается здесь как единоголосие слова, а не как единоголосие Бытия, которое высказывается обо всех вещах в одном и том же смысле, но не о языке, который говорит это. Именно мысль о том, что единоголосое является словом, и угрожающая выводом, что такого слова не существует, — сама нестабильна и остается только «фикцией». Напротив, нам кажется, что равноголосие точно характеризует голос в первом процессе; и если есть сущностная связь между сексуальностью и равноголосием, то она приобретает форму границы для равноголосого и для тотализации — границы, которая делает единоголосое возможным — как подлинную характеристику бессознательной вторичной организации.

мы без героя. Что же еще может произведение искусства, кроме как снова следовать пути, ведущему от шума к голосу, от голоса к речи, от речи к глаголу, конструируя эту *Music für ein Haus,* чтобы всегда возвращать независимость звукам и запечатлевать молнию единоголосия. Конечно, такое событие быстро обрастает повседневной банальностью или, наоборот, страданиями безумия.

Приложения

Симулякр и античная философия

I. Платон и симулякр

Что имеется в виду, когда речь заходит о «низвержении платонизма»? А ведь именно в этом Ницше видел задачу собственной философии и вообще философии будущего. Скорее всего, под «низвержением платонизма» подразумевается упразднение как мира сущностей, *так и* мира явлений. Надо сказать, подобный замысел не принадлежит собственно Ницше. Двойное низложение — низложение сущности и явления — восходит к Гегелю, а точнее, даже к Канту. Однако сомнительно, чтобы Ницше имел в виду то же самое [что и названные философы]. Более того, в такой формулировке низвержение понимается слишком абстрактно; она оставляет в тени мотивации платонизма. Напротив, низвержение платонизма как раз и должно пролить свет на эти мотивации. Нужно «уловить»* их так же, как Платон ловит софиста.

Вообще говоря, мотивацию, лежащую в основе теории идей, следует искать в волевом стремлении выделять и отбирать. Это вопрос «проведения различий» между самой «вещью» и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром. Но одно ли и то же имеется в виду, когда мы говорим об этих видах различий? Замысел Платона прояснится, если мы обратимся к самому методу деления, ибо последний не просто один из многих диалектических приемов. Он вбирает в себя весь потенциал диалектики, чтобы слить его с другим потенциалом и, таким образом, представляет целую систему. Прежде всего отметим, что рассматриваемый метод состоит в делении родов на противоположные виды так, чтобы исследуемая вещь могла быть подведена под адекватный ей вид. Этим объясняется процесс спецификации [*в Софисте*], направленный на определение того, что такое рыболовство. Однако это лишь поверхностный аспект деления, его ироническая

* «...род софиста тяжело уловить» (Софист, 218d). — *Примеч. пер.*

составляющая. Если же к процедуре деления отнестись серьезно, то в силе остается и возражение Аристотеля относительно того, что подобное деление — это плохой или бессильный силлогизм, поскольку в нем отсутствует средний термин*. Отсутствие среднего термина ведет к ряду необоснованных заключений — например, что рыболовство есть один из видов приобретения, приобретения посредством удара и так далее.

Таким образом, подлинную цель деления следует искать в чем-то другом. Так, в диалоге *Политик* приводится предварительное определение, гласящее, что политик — это пастырь народа. Но на ту же роль сразу начинают претендовать и другие. Врач, торговец, земледелец в один голос заявляют: «Это я — пастырь народа». Та же тема поднимается и в диалоге *Федр*, когда речь заходит о том, что такое исступление, или, точнее, как распознать подлинное исступление, или истинную любовь. Немало претендентов наперебой утверждают: «Это я — подлинно одержимый, это я — истинно любящий». Значит, цель деления вовсе не в том, чтобы разбить роды на виды. Она гораздо глубже и состоит в том, чтобы определить происхождение: разделить претендентов, отличить чистое от нечистого, подлинное от неподлинного. Отсюда и живучая метафора, сравнивающая процедуру деления с проверкой золота на пробу. Платонизм — это философская *Одиссея*; и диалектика Платона вовсе не сводится к диалектике противоречий или противоположностей. Ее, скорее, можно назвать диалектикой соперничества (*amphisbetesis*), диалектикой соперников и претендентов. Суть деления не в его широте, не в разбиении рода на виды, а в глубине — в отборе по происхождению. Следует тщательно разобраться в каждой претензии, отличить истинных претендентов от ложных. Для достижения этой цели Платон опять-таки прибегает к иронии, ибо как только пе-

* «...деление есть как бы бессильный силлогизм, ибо то, что должно быть доказано, оно постулируется, и при этом всегда выводится что-то более общее [чем то, что должно быть доказано]. Но как раз это и было упущено из виду всеми теми, кто пользуется делением...» (*Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 183). — *Примеч. пер.*

ред процедурой разделения на деле ставится задача отбора [претендентов], все происходит так, будто бы как раз для этого она и не годится — разделение подменяется мифом. Например, в *Федре* миф о круговращении душ сводит на нет все усилия, направленные на деление. То же самое наблюдается и в *Политике,* когда все сводится к мифу о древних временах. Такова вторая ловушка деления, его вторая ироническая составляющая — увертка, явное ускользание или отказ от поставленных целей. Дело в том, что миф, фактически, ничему не мешает. Наоборот, он есть составная часть деления. Делению присуще преодоление различия между мифом и диалектикой, снятие их дуальности, воссоединение потенциалов диалектики и мифа. И действительно, миф, с его неизменно циклической структурой, повествует об основах. Он позволяет строить ту модель, по которой уже можно судить о претендентах. По сути дела, в обосновании нуждается чье-то притязание. Именно тот, кто на что-то претендует, ссылается на обоснованность своих требований. И именно эти требования можно рассматривать как вполне обоснованные, слабо обоснованные или вообще необоснованные. Так, в *Федре* миф о круговращении говорит о том, что всякая душа до своего следующего воплощения способна созерцать идеи. Этот же миф дает и критерий отбора, по которому к подлинной одержимости, или истинной любви, способны только те души, которые видели больше и сохранили дремлющие, но способные пробудиться воспоминания о виденном. Души же чувственные, забывчивые, полные мелких забот, отвергаются как ложные претенденты. То же и в *Политике*: миф о круговращении душ показывает, что определение политика «пастырем народа» буквально приложимо только к образу архаического бога. Но и в этом мифе мы находим критерий отбора, по которому разные горожане отнюдь не равноправны в рамках данной мифологической модели. Короче говоря, решением проблемы, связанной с методом отбора, является избранная сопричастность.

Быть сопричастным — значит, в лучшем случае, занимать второе место. Отсюда берет начало и знамени-

тая триада неоплатоников: непричастное, сопричастное и участник. Ее можно переиначить и так: основание, объект притязания и претендент. Или же: отец, дочь и жених. Основание — это то, что обладает чем-то изначально. Оно уступает то, чем обладает, в пользование просителю, который владеет полученным лишь вторично и лишь постольку, поскольку оказался способен пройти проверку на обоснованность [своих претензий]. Сопричастное — это как раз то, чем изначально обладает непричастное. Непричастное отдает сопричастное для участия, оно предлагает сопричастное участникам: Справедливость, свойство «быть справедливым» и справедливый человек. Мы, разумеется, должны различать все уровни, иметь в виду всю иерархию такой избранной сопричастности. Разве не существует обладателей третьего, четвертого ранга и так далее вниз по ступеням иерархии — вплоть до того, кто владеет не более чем симулякром, миражом, кто сам лишь мираж и симулякр? Эта иерархия в диалоге *Политик* детально расписана: истинный политик, чьи полномочия хорошо обоснованы, затем родственники, наемники, рабы и так далее — до симулякров и имитаций. Над этими последними тяготеет проклятие — в них воплощается зловещая сила ложного претендента.

Итак, миф задает имманентную модель, обоснование-проверку, по которым можно судить о претендентах и оценивать их претензии. Только при таком условии процедура деления движется к своей цели и достигает ее. Цель же состоит не в спецификации понятий, а в идентификации Идеи; не в определении вида, а в отборе по происхождению. Но чем объяснить, что из трех важнейших диалогов, касающихся деления, — *Федр, Политик, Софист* — последний не содержит в себе обосновывающего мифа? Все просто. В *Софисте* метод деления применяется парадоксальным образом — не для того, чтобы дать оценку достойному претенденту, а наоборот, чтобы уличить ложного претендента как такового, чтобы определить бытие (или, скорее, небытие) симулякра. Софист сам воплощает бытие симулякра, он выступает как сатир или кентавр, как Протей, всюду проникающий и повсюду

сующий свой нос. Поэтому *Софист* завершается самым необычайным, наверное, приключением платонизма: после всех погонь за симулякром заглянувшему в бездну Платону, хотя бы и на мгновение, открылось, что симулякр — не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели. Окончательное определение софиста подводит нас к черте, за которой мы уже не можем отличить его от самого Сократа — мастера иронии, оперирующего в приватной беседе лаконичными вопросами и ответами. Случайно ли ирония доведена здесь до такой крайности? Не сам ли Платон указал путь низвержения платонизма?

* * *

Мы начали с исходного определения мотиваций платонизма: отделить сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии, модель от симулякра. Но теперь мы видим, что все эти выражения не равнозначны. Различие перемещается между двумя типами образов. *Копии* — вторичные обладатели [сопричастным]; они — претенденты, стоящие на прочных основаниях, чьи претензии гарантированы сходством [с непричастным]. *Симулякры* — нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении [от непричастного]. Именно в этом смысле Платон разделяет всю область образов-идолов на две части: с одной стороны, есть *копии-иконы*, с другой — *симулякры-фантазмы*[1]. Теперь мы можем лучше определить мотивацию Платона в целом: она связана с отбором среди претендентов, с различением хороших и плохих копий или, скорее, копий (всегда обремененных несходством) и симулякров (всегда нагруженных различиями). Суть дела в том, чтобы обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность, чтобы всюду «совать свой нос».

Великая очевидная дуальность — идеи и образа — налицо только тогда, когда ставят целью обеспечить

[1] Софист, 236в, 264с.

скрытое различие между этими двумя типами образов и дать конкретный критерий [для их разделения]. Ибо если копии и иконы суть хорошие образы и имеют прочное основание, то лишь потому, что они наделены сходством. Но такое сходство нельзя понимать как внешнее отношение. Оно существует не столько между вещами, сколько между вещью и Идеей, поскольку именно Идея охватывает те отношения и пропорции, которые конституируют внутреннюю сущность [вещи]. Будучи вместе и внутренним, и духовным, сходство выступает и мерой притязания: копия по-настоящему походит на некую вещь лишь в той степени, в какой она походит на Идею этой вещи. Претендент соответствует объекту притязаний лишь постольку, поскольку смоделирован (внутренне и духовно) согласно Идее. Он наделяется определенным качеством (например, «быть справедливым») лишь настолько, насколько он смог обосновать себя на сущности (справедливости). Короче говоря, именно высшее тождество в Идее обосновывает правомерность притязания копий, поскольку последнее опирается на внутреннее или производное сходство. Обратимся теперь к другой разновидности образов — к симулякрам. Того, на что они претендуют (объект, качество и так далее), они добиваются хитростью, — агрессией, инсинуациями, ниспровержениями. Они идут «против отца», в обход Идеи[2]. Их неосновательные претензии прикрывают несходство, которое держит их во внутреннем неравновесии.

Назвать симулякр копией копии, бесконечно деградировавшим иконическим образом или бесконечно отдаленным сходством значило бы упустить главное — то, что симулякр и копия различны по природе; то,

[2] Анализируя отношение между письмом и логосом, Ж. Деррида обнаружил эту платоновскую фигуру: отец логоса, сам логос и письмо. Письмо и есть некий симулякр, ложный претендент, поскольку именно оно силой и ловкостью намеревается захватить логос или даже вытеснить последний, не проходя через отца (см.: La Pharmacie de Platon. Tel Quel. № 32. P. 12ff; № 33. P. 38ff). Ту же фигуру мы находим и в *Политике*: Благо как отец закона, сам закон и различные постановления. Благие постановления суть копии; но они становятся симулякрами, как только, уклоняясь от Блага, попирают и узурпируют закон.

благодаря чему они составляют две части одного деления. Копия — это образ, наделенный сходством, тогда как симулякр — образ, лишенный сходства. Катехизис, во многом питаемый платонизмом, уже познакомил нас с понятием симулякра. Бог создал человека по своему образу и подобию. Согрешив, человек утратил подобие, но сохранил образ. Мы превратились в симулякр. Мы отказались от нравственного существования в пользу существования эстетического. Вспомнить о катехизисе полезно и потому, что в нем подчеркивается демонический характер симулякра. Несомненно, последний все еще создает *эффект* подобия. Но это эффект целого, полностью внешний и производимый средствами, совершенно отличными от тех, что действуют внутри модели. Симулякр строится на несоответствии и на различии. Он несет несходство внутри себя. Вот почему мы не можем больше определять его, исходя из отношения к модели — модели, налагаемой на копии, модели Того же Самого, задающей подобие копий. Если у симулякра и есть какая-то модель, то совсем иного типа — модель Иного, которая обусловливает внутреннее несходство[3].

Возьмем, к примеру, знаменитую триаду платоников: потребитель, производитель, имитатор. Если потребитель стоит на вершине иерархической лестницы, то потому, что он оценивает цели и располагает истинным *знанием* — знанием модели, или Идеи. Копию же можно считать имитацией в той степени, в какой она воспроизводит модель. А поскольку это поэтическая, духовная и внутренняя имитация, то она вместе с тем выступает и как подлинное произведение, регулируемое отношениями и пропорциями, конституирующими сущность. В хорошей копии всегда заложена порождающая процедура и соответствующее этой процедуре если не знание, то *правильное мнение*. Итак, мы видим, что имитация обречена на уничижительный смысл, поскольку

[3] Иное, фактически, — это не только недостаток, аффектирующий образы; оно само появляется в качестве возможной модели, которая противоположна хорошей модели Того же Самого. См.: Теэтет, 176e; Тимей, 28в.

теперь она выступает как всего лишь симуляция [идеи], то есть прилагается к симулякру и обозначает только внешний, непродуктивный эффект сходства — эффект, достигаемый хитростью и ниспровержением [идеи]. Больше нет даже и правильного мнения. Место познания занимает некое ироническое состязание, искусство столкновения, лежащее вне знания и мнения[4]. Платон специально показывает, как достигается такой непродуктивный эффект: дело в том, что наблюдатель не способен охватить те огромные масштабы и глубины, которые несет в себе симулякр. Именно в силу такой неспособности у наблюдателя и возникает впечатление сходства. Симулякр включает в себя дифференциальную точку зрения. Наблюдатель становится частью самого симулякра, а его точка зрения трансформирует и деформирует последний[5]. Короче говоря, в симулякре присутствует некое умопомешательство, некое неограниченное становление. Так, в *Филебе,* например, мы читаем: «...ни более теплое, ни более холодное, принявшие определенное количество, не были бы больше таковыми, так как они непрерывно движутся вперед и не останавливаются на месте...»*. Становление всегда иного, низвергающее глубинное становление, идущее в обход равного, предела, Того же Самого или Подобного: всегда сразу большее и меньшее, но никогда — одинаковое. Поставить предел становлению, упорядочить его согласно Тому же Самому, загнать его в рамки сходства, — а ту часть, которая остается непокорной, затолкать как можно глубже, замуровать в пещере на дне Океана — вот цель платонизма, стремящегося обеспечить триумф икон над симулякрами.

[4] См.: Государство, 10:602a, и Софист, 268a.

[5] Одуар очень хорошо показал тот аспект, что симулякры — «это конструкции, включающие угол зрения наблюдателя так, что в любой точке, где находится этот наблюдатель, воспроизводится иллюзия... В действительности акцент делается не на определенном статусе небытия, а, скорее, на этом едва заметном разрыве — на едва заметном искажении реального образа, происходящем в точке, занятой наблюдателем, и дающем возможность построить симулякр — творение софиста» (Le Simulacre // Cahiers pour l'analyse. № 3).

* *Платон.* Филеб, 24ll. — *Примеч. пер.*

* * *

Итак, платонизм закладывает основы всей той области, которую философия позже признает своей: область представления, которую наполняют копии-иконы и которая определяется не внешним отношением к объекту, а внутренним отношением к модели или основанию. Платоническая модель — это То же Самое, в том смысле, в котором Платон говорит, что Справедливость есть не что иное, как справедливое; Мужество — не что иное, как мужественное, и так далее — то есть абстрактные определения основания как того, что обладает чем-то изначально. Платоническая копия — это Подобное: претендент, чье обладание вторично. Чистой тождественности модели или оригинала соответствует образцовое сходство; чистому подобию копии соответствует сходство, называемое имитацией. Но не нужно думать, что сила представления наращивается платонизмом только ради нее самой: он удовлетворяется тем, что устанавливает эту область, то есть обосновывает и выделяет ее, а также устраняет из нее все, что могло бы размыть ее границы. Дальнейшая разработка представления, его достаточное обоснование, придание ему замкнутости и конечности — это, скорее, цель Аристотеля. У него представление охватывает и покрывает собой всю эту область, распространяясь от наивысших родов до наимельчайших видов. Метод деления обретает здесь свой традиционный облик и ту детальную проработку, которые еще отсутствуют у Платона. Можно выделить и третий момент, возникающий под влиянием христианства, когда уже нет нужды ни обосновывать представление и его возможность, ни определять или задавать его как нечто конечное. Теперь его стараются *изобразить бесконечным,* наделяют правом претендовать на беспредельность. Ему подчиняют бесконечно большое и бесконечно малое, открывают ему доступ как к Бытию, превосходящему наивысшие из родов, так и к единичному, лежащему ниже наимельчайшего из видов.

Лейбниц и Гегель, с присущей им гениальностью, отдали должное этим попыткам. Но и эти мыслители

не выходят за пределы представления, поскольку сохраняют потребность в Том же Самом и Подобном. Проще говоря, То же Самое задает безусловный принцип, способный сделать его повелителем беспредельного: достаточным основанием. А Подобное задает условие, налагаемое на беспредельное: схождение и непрерывность. Действительно, такое понятие, как лейбницевская *совозможность*, означает, что если монады уподобить сингулярным точкам, то каждая серия [монад], сходящаяся к одной из этих точек, имеет продолжение в других сериях, сходящихся к другим точкам. Мир иного типа начинается в окрестности тех точек, где образованные серии расходятся. Мы видим, таким образом, что Лейбниц *исключает* расхождение, относя его к «несовозможности». Критерием наилучшего из возможных миров, то есть критерием реального мира, остается максимальная степень схождения и непрерывности. (Все другие миры представляются Лейбницу «претендентами» без достаточных оснований.) То же можно сказать и о Гегеле. В последние годы уже обращали внимание, до какой степени круги диалектики вращаются вокруг единого центра и опираются на единый центр[6]. Не так уж и важно, идет ли речь о моноцентрических кругах или же о сходящихся сериях. В обоих случаях философия, устремленная на завоевание бесконечного, не может освободиться от стихии представления. Ее опьянение: ложная видимость. Философия преследует всегда одну и ту же цель — обосновать Иконологию и приспособить ее к спекулятивным нуждам христианства (бесконечно малое и бесконечно большое). Она постоянно озабочена отбором претендентов, отбраковкой всего эксцентричного и отклоняющегося во имя высшей завершенности, сущностной реальности или даже смысла истории.

[6] По поводу Гегеля Луи Альтюссер пишет: «У круга кругов, у сознания лишь один центр, который только и задает последнее: здесь же должны быть круги с другими центрами — децентрированные круги — для того, чтобы их действия аффектировали этот центр сознания, короче, чтобы они сверхдетерминировали его сущность...» Pour Marx (Paris: Maspero, 1970). P. 101.

* * *

Эстетика страдает тягостным раздвоением. С одной стороны, она обозначает теорию чувственного восприятия как формы возможного опыта, а с другой — теорию искусства как отражения реального опыта. Чтобы связать оба эти смысла, условия опыта вообще должны стать условиями реального опыта; в этом случае произведение искусства действительно предстает в качестве экспериментальной деятельности. Например, сегодня известно, что некоторые литературные приемы (это относится и к другим областям искусства) позволяют одновременно рассказывать несколько сюжетов. В этом, без сомнения, состоит одна из существенных черт современного искусства. Причем речь идет вовсе не об изложении разных точек зрения на одну и ту же историю, суть которой предполагается неизменной; ведь при этом точки зрения все еще подчинялись бы правилу схождения. Скорее, речь идет о различных и расходящихся сюжетах, как если бы каждой точке зрения соответствовал абсолютно индивидуальный пейзаж. Правда, существует и единство расходящихся серий [повествований] — именно потому, что они расходятся. Но это всегда хаос — хаос, никогда не знающий центра и обретающий единство только в Великом Творении. Этот бесформенный хаос — и в этом величие *Поминок по Финнегану* — отнюдь не любой хаос: в нем сила утверждения, власть утверждать все гетерогенные серии — он «спутывает» их внутри себя (отсюда интерес Джойса к Бруно как теоретику *complicatio* [*запутанного*]). Между этими базовыми сериями [повествования] возникает своего рода *внутренний резонанс*. И этот резонанс вызывает *форсированное движение*, устремляющееся за пределы самих серий. Таковы характерные черты симулякра, когда он сбрасывает с себя оковы и выходит на поверхность. Так симулякр утверждает свою фантазматическую власть и выплескивает наружу свою подавленную мощь. Фрейд уже показал, как фантазм складывается из двух, по меньшей мере, серий: одной — инфантильной и другой — послеподростковой [постпубертатной]. Внутренний резонанс между этими сериями, носителями кото-

рого являются симулякры, объясняет аффективный заряд, связанный с фантазмом. А впечатление смерти, распада или разорванности жизни объясняется амплитудой форсированного движения, которое несет с собой эти ощущения. Так воссоединяются условия реального опыта и структура произведения искусства: расхождение серий; децентрация кругов; воцарение хаоса, охватывающего эти серии и круги; внутренний резонанс и ход амплитуды; агрессия симулякров[7].

Надо сказать, что системы, образованные из коммуницирующих между собой, несогласующихся элементов или гетерогенных серий, отнюдь не являются чем-то необычным. Таковы все сигнально-знаковые системы. Сигнал — это структура, в которой определенным образом распределяются разности потенциалов, обеспечивая коммуникацию разнородных элементов. Знак же, словно молния, сверкает на границе двух уровней, между двумя коммуницирующими сериями. И действительно, похоже, что данным условиям отвечают все феномены — постольку, поскольку их конституируют дисимметрия, различие и неравенство. Все физические системы суть сигналы, все качества — знаки. Однако справедливо и то, что серии, идущие по границам сигналов и знаков, остаются внешними по отношению к последним. Именно поэтому условия их [серий] воспроизводства остаются внешними к феноменам. Чтобы речь могла идти о симулякрах, гетерогенные серии должны реально входить внутрь системы и перемешаться в ней в хаос. Различия между сериями должны быть *внутренними* различиями. Конечно же, между резонирующими сериями всегда есть некое сходство. Но проблема не в его наличии, а в его статусе и позиции. Рассмотрим две формулы: «различается только сходное» и «сходство может быть только между различными [вещами]». Итак, существует два раз-

[7] По поводу произведений современного искусства, в частности Джойса, см.: *Эко У.* L'Œuvre ouverte, éd. du Seuil. В предисловии к роману «Космос» В. Гомбрович дал основательный комментарий относительно того, как задаются расходящиеся серии и в особенности как они резонируют и взаимодействуют в недрах хаоса.

ных прочтения мира: одно призывает нас мыслить различие с точки зрения изначального подобия и тождественности; другое же, напротив, призывает мыслить подобие и даже тождество в качестве продукта глубокой разнородности. Мир копий и представлений задается первым прочтением; именно оно полагает мир как икону. Второе, противоположное, прочтение задает мир симулякров, в нем сам мир полагается как фантазм. С точки зрения второй формулы не имеет значения, насколько велика или мала исходная разнородность, на которой выстраивается симулякр. Может статься, что базовые серии очень мало отличаются друг от друга. Достаточно оценить эту конститутивную разнородность саму по себе, не предполагая какого-то заранее данного тождества, и сделать *разнородность* единицей меры и коммуникации. Тогда сходство может мыслиться только как продукт внутреннего различия. Не столь важно, обладает ли система большим внешним сходством при малом внутреннем различии или же наоборот, поскольку сходство возникает на неком сгибе, а различие — будь оно велико или мало — всегда занимает центр децентрированной таким образом системы.

Итак, низвергнуть платонизм — значит заставить симулякры подняться к поверхности и утвердить свои права среди икон и копий. Проблема больше уже не в том, чтобы различать Сущность–Явление или Модель–Копию. Такое различение работает исключительно в мире представления. Проблема теперь в низвержении самого этого мира, в «сумерках идолов». Симулякр — вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как *оригинал и копию*, так и *модель и репродукцию*. Внутри симулякра заключены по крайней мере две расходящиеся серии — и ни одну из них нельзя считать ни моделью, ни копией[8]. Тут нельзя

[8] См.: *Blanchot*. Le Rire des dieux // La Nouvelle revue française. Июль 1965: «Универсум, где образ перестает быть вторичным по отношению к модели, где обман претендует на истинность, где, наконец, больше нет изначального, а есть лишь вечное мерцание, в котором отсутствие первоисточника рассеивается блуждающими бликами» (с. 103).

даже прибегнуть к модели Другого, ибо никакая модель не может устоять против головокружения симулякра. Больше нет никакой привилегированной точки зрения, нет и объекта, общего для всех точек зрения. Нет никакой иерархии, нет ни второго, ни третьего... Подобие остается, но оно возникает как внешний эффект симулякра, поскольку он выстраивается на расходящихся сериях и приводит их в резонанс. Тождество тоже остается, но оно возникает как закон, перепутывающий все серии и возвращающий их друг к другу по траектории форсированного движения. При «низвержении платонизма» о сходстве говорится только через призму внутренних различий, а о тождестве Различного — как о первичной силе. У Того же Самого и Подобного больше нет иной сущности, кроме *симуляции*, то есть выражения действия симулякра. Нет больше никакого отбора. Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий. Это триумф ложного претендента. Он симулирует одновременно и отца, и поклонника, и невесту в чередовании масок. Но ложного претендента нельзя считать таковым по отношению к предполагаемой истинной модели, точно так же как симуляцию нельзя называть видимостью или иллюзией. Симуляция — это фантазм как таковой, это эффект функционирования машинерии симулякра — дионисийской машины. Имеется в виду ложь как власть, *Псевдос* — в том смысле, в каком Ницше говорит о высшей власти лжи. Вырвавшись на поверхность, симулякр повергает То же Самое и Подобное, модель и копию ниц перед властью лжи (фантазма). Симулякр делает невозможной никакую упорядоченную сопричастность, никакое четкое распределение, никакую устойчивую иерархию. Симулякр основывает мир кочующих [номадических] распределений и торжествующей анархии. Отнюдь не будучи каким-то новым основанием, он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах, — но крах как радостное и позитивное событие, как некую *без-основность*: «За каждой пещерой еще более глубокая пещера — более обширный, неведомый и богатый мир над каждой поверхностью, пропасть

за каждым основанием под каждым "обоснованием"»[9]. Так как же разыскать Сократа в таких пещерах, столь не похожих на его собственную? Какая нить тут поможет, когда все нити утеряны? Как бы он выбрался оттуда и как можно было бы отличить его от софиста?

Возможность симулировать То же Самое и Подобное вовсе не означает, что они суть видимости или иллюзии. Симуляция обозначает силу, способную производить *эффект*. Однако это следует понимать не только в каузальном смысле, поскольку без введения каких-то иных значений каузальность остается совершенно гипотетическим и неопределенным понятием. Скорее, эффект следует понимать в смысле «знака», возникающего в процессе сигнализации, или в смысле «костюма», точнее, маски, олицетворяющей сам процесс лицедейства, когда за каждой маской обнаруживается еще одна... Так понимаемая симуляция неразрывно связана с вечным возвращением, поскольку именно в вечном возвращении осуществляется низложение икон и низвержение мира представления. Здесь все происходит так, будто скрытое содержание противостоит явному. Явное содержание вечного возвращения можно определить в полном согласии с платонизмом в целом. В этом случае вечное возвращение представляет способ, каким демиург организует хаос на основе модели Идеи, которая и навязывает демиургу То же Самое и Подобное. В этом смысле вечное возвращение является умопомешательством, которое, однако, укрощено, моноцентрично и нацелено на копирование вечного. Действительно, в обосновывающем мифе все так и выглядит. Миф закладывает копию в образе, а образ подчиняет сходству. Однако это явное содержание далеко от того, чтобы представить истину вечного возвращения. Оно, скорее, указывает на пережитки мифа в идеологии, его утилизацию, хотя идеология уже не терпит мифа, тайну которого она утратила. Здесь уместно напомнить, какое отвращение питала греческая душа вообще и платонизм в частности к веч-

[9] По ту сторону добра и зла. § 289.

ному возвращению в его скрытом значении[10]. А значит, Ницше был прав, считая вечное возвращение своей собственной головокружительной идеей — идеей, вскормленной исключительно на эзотерических дионисийских источниках, идеей, проигнорированной или подавленной платонизмом. Правда, немногочисленные высказывания Ницше на этот счет остаются еще на уровне явного содержания: вечное возвращение — То же Самое, которое возвращает к Подобному. Но разве не бросается в глаза несоответствие между такой плоской и столь естественной истиной, не идущей дальше банального представления о смене времен года, и душевным напряжением Заратустры? Больше того, кажется, что явно выраженное [содержание вечного возвращения] и нужно-то лишь для того, чтобы Заратустра его с презрением отверг. Заратустра сетует сначала на карлика, а затем и на животных за то, что они превращают глубокое в банальное, новую музыку в «старую песенку», а извилистое — в простоту круга. Нужно пройти сквозь явное содержание вечного возвращения, но только для того, чтобы достичь скрытого содержания, лежащего гораздо глубже («за каждой пещерой еще более глубокая пещера...»). Таким образом, в том, что казалось Платону стерильным эффектом, обнаруживается непокорность масок и бесстрастие знаков.

Тайна вечного возвращения в том, что оно вовсе не выражает порядка, противостоящего поглощающему этот порядок хаосу. Напротив, вечное возвращение — это и есть сам хаос, власть утверждающего хаоса. В одном месте Джойс рассуждает как ницшеанец — а именно когда показывает, что *vicus of recirculation* не может заставить вращаться «*хаосмос*». Вечное возвращение заменяет связность представления чем-то совершенно иным — собственной хаодиссеей. Между вечным возвращением и симулякром столь глубинная связь, что одно не может быть понято без другого. Возвращаются [друг к другу] только расходящиеся се-

[10] О неприязни греков и, в частности, Платона к вечному возвращению см.: *Mugler Ch.* Deux thèmes de la cosmologie grecque, éd. Klincksieck, 1953.

рии — именно потому, что они расходящиеся. То есть каждая серия возвращается именно потому, что перемещает свое отличие от всех других серий по всем этим сериям; и все серии возвращаются [друг к другу], поскольку их различия перемешаны внутри хаоса — хаоса без начала и конца. Круг вечного возвращения — это круг, который всегда эксцентричен по отношению ко всегда децентрированному центру. Клоссовски прав, говоря, что вечное возвращение есть «симулякр доктрины»: вечное возвращение действительно предстает как Бытие, но лишь тогда, когда «сущее» является симулякром[11]. Симулякр функционирует так, что явное сходство обязательно отбрасывается на базовую серию, а явное тождество обязательно проецируется на форсированное движение. Таким образом, вечное возвращение — это фактически То же Самое или Подобное, но только потому, что последние симулируются или создаются с помощью симуляции под действием симулякра (воли к власти). Именно в этом смысле оно упраздняет представление и разрушает иконы. Вечное возвращение не предполагает Того же Самого и Подобного. Наоборот, единственное То же Самое, которое оно устанавливает, — это То же Самое того, что различно; а единственное сходство — сходство бесподобного. Вечное возвращение — это уникальный фантазм всех симулякров (Бытие всех сущих). Это власть — власть утверждать дивергенцию и децентрацию, и оно делает эту власть объектом высшего утверждения. Оно пребывает под властью ложного претендента, вызывая то, что *должно* происходить снова и снова. Но далеко не *все* возвращается в вечном возвращении. Последнее по-прежнему избирательно, оно все еще «различает», но вовсе не так, как это делал Платон. Отбираются только процедуры, противоположные самому отбору, а исключается и *не допускается* к возвращению то, что

[11] *Klossowski P.* Un si funeste désir. Paris: Gallimard. P. 226, а также p. 216–218, где Клоссовски комментирует слова из *Веселой науки*, § 361: «Вожделеющее пристрастие к притворству, вырывающееся наружу как власть, сдвигающее в сторону так называемый "характер", затопляющее его, временами погашающее...»

предполагает То же Самое и Подобное, то, что претендует на коррекцию отклонения, на перецентрирование кругов и упорядочивание хаоса, на предоставление модели или создание копии. За всю свою долгую историю подлинный платонизм реализовался лишь однажды, и Сократ принял смерть, ибо как только прекращается симулирование Того же Самого и Подобного, последние становятся простыми иллюзиями.

Властью симулякров определяется современность. Но современность обращается к философии вовсе не для того, чтобы любой ценой быть современной, но и не для того, чтобы стать вне времени. К философии обращаются, чтобы выделить в современности нечто такое, что Ницше обозначил как *несвоевременное,* которое хотя и присуще нынешнему времени, но должно также и обернуться против него — «в пользу, я надеюсь, грядущих времен». Философия делается не в глухих чащобах и не на лесных тропах. Она творится на городских улицах — на самых *искусственных* из них. Низвержением платонизма улавливается несвоевременное в самом далеком прошлом. В отношении настоящего этого достигает симулякр, понятый как передний край критической современности, а в отношении будущего — фантазм вечного возвращения как вера в это будущее. Искусственное и симулякр — не одно и то же. Они даже противоположны друг другу. Искусственное — это всегда копия копии, которую еще нужно вытолкнуть в *ту точку, где оно меняет свою природу и оборачивается симулякром* (момент поп-арта). Искусственное и симулякр противостоят друг другу в самом сердце современности — там, где современность сводит все счеты, — как два вида деструкции: два нигилизма. Ибо велика разница между разрушением во имя закрепления и увековечивания устоявшегося порядка представлений, моделей и копий — и разрушением моделей и копий ради воцарения созидающего хаоса, приводящего в действие симулякры и порождающего фантазм. Последнее — самая невинная из всех деструкций: деструкция платонизма.

II. Лукреций и симулякр

Следуя Эпикуру, Лукреций определял спекулятивную и практическую цель философии как «натурализм». Значимость Эпикура для философии связана с этим двойным определением.

Произведения природы неотделимы от их существенного разнообразия. Но мыслить разнообразие как таковое — довольно трудная задача, на которой, согласно Лукрецию, споткнулись все предшествующие философии[1]. В нашем мире естественное разнообразие проявляется в трех взаимосвязанных аспектах: разнообразие видов; разнообразие индивидуумов, относящихся к одному и тому же виду; и разнообразие частей, которые вместе составляют индивидуума. Специфичность, индивидуальность и гетерогенность. Нет такого мира, который не демонстрировал бы многообразия своих частей, местностей, рек и населяющих их видов. Не существует индивидуума, абсолютно тождественного другому индивидууму; не бывает теленка, которого не узнавала бы собственная мать; нет двух неразличимых между собой устриц или пшеничных зерен. Не существует тела, состоящего из однородных частей, ни растения, ни потока, которые не несли бы в себе разнообразия материи или гетерогенности элементов, среди которых каждый животный вид, в свою очередь, не находил бы подходящего пропитания. На основе этих трех точек зрения можно сделать вывод о многообразии самих миров: миры бесчисленны — часто различны по виду, иногда похожи, но всегда состоят из гетерогенных элементов.

Но имеем ли мы право на такой вывод? Природа должна мыслиться в качестве принципа разнообразного и его производства. Но принцип производства разнообразного имеет смысл только тогда, когда он *не* собира-

[1] На протяжении всей критической части Книги 1 Лукреций не перестает доискиваться оснований для разнообразного. Различные аспекты разнообразия описываются и в Книге 2, с. 42–376, 581–588, 661–681 и 1052–1066. (Цитаты из Лукреция приводятся по русскому изданию: *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. — *Примеч. пер.*)

ет свои собственные элементы в некое целое. Не следует рассматривать подобное требование как круг — будто Эпикур и Лукреций полагали, что принцип разнообразного сам должен быть разнообразным. Эпикурейский тезис совершенно иной: Природа как производство разнообразного может быть только бесконечной суммой, то есть суммой, которая не объединяет в целое собственные элементы. Нет такой комбинации, которая могла бы охватить все элементы Природы сразу, нет одного-единственного мира или тотального универсума. *Physis* — это не определение Единого, Бытия или Целого. Природа не коллективна, а, скорее, дистрибутивна; законы Природы (*foedera naturae* [законы природы — *лат.*] в противоположность так называемым *foedera fati* [законам судьбы — *лат.*]) распределяют части, которые не могут быть соединены в одно целое. Природа не атрибутивна, а, скорее, конъюнктивна: она выражает себя через «и», а не через «есть». Это *и* то: чередования и переплетения, сходства и различия, притяжения и отталкивания, нюанс и разрыв. Природа — клоака Арлекина, сделанная всецело из заполненностей и пустот: она соткана из заполненного и пустого, бытия и небытия, причем каждое из этих двух полагает себя как беспредельное и в то же время ставит предел другому. Будучи соединением неделимых — иногда сходных, иногда различных, — Природа действительно является суммой, но не целым. С Эпикура и Лукреция начинается подлинно благородный философский плюрализм. Мы не найдем противоречия между гимном Венере-Природе и тем плюрализмом, который составляет суть данной философии Природы. Природа, говоря точнее, — это сила. От имени этой силы вещи существуют *поодиночке* [*ипе а ипе*], не имея никакой возможности собраться *сразу всем* вместе. Не могут они и объединиться в некую комбинацию, адекватную Природе, — комбинацию, которая выражала бы всю Природу *одновременно*. Лукреций упрекал предшественников Эпикура за то, что те верили в Бытие, Единое и Целое. Данные понятия суть наваждение разума, спекулятивные формы веры в *fatum* и теологические формы ложной философии.

Предшественники Эпикура принимали в качестве принципа Единое и Целое. Но что такое единое, если не такой тленный и испорченный объект, который мы произвольно изолируем от всех других объектов? И что формирует целое, если не такая конечная комбинация, полная прорех, в которую мы произвольно хотим объединить все элементы суммы? В обоих случаях нам не понятно разнообразное и его производство. Мы можем выводить разнообразное из Единого, только допуская, что все возникает из всего и, следовательно, что нечто может возникнуть из ничего. Мы можем вывести разнообразное из целого, только допуская, что элементы, образующие такое целое, суть противоположности, способные превращаться друг в друга. Но это лишь иной способ говорить о том, что одна вещь порождает другую, изменяя свою природу, и что нечто рождается из ничто. Оттого, что философы-антинатуралисты не берут в расчет пустоту, пустота объемлет все. Их Бытие, Единое и Целое искусственны и ненатуральны, неизменно ущербны, преходящи, пористы, хрупки и ломки. Они скорее могли бы сказать, что «бытие — это ничто», чем признать, что есть сущее *и* есть пустота, что в пустоте существуют простые сущности и что в сложносоставных сущих имеется пустота[2]. Ибо разнообразие разнообразного эти философы заменяют тождеством или противоречием, а нередко и тем и другим сразу. Нет ни тождества, ни противоречия. Речь идет о сходствах и различиях, соединениях и распадах, «ведь у того, что в себе никаких уж частей не содержит, нет совсем ничего, что материи производящей необходимо иметь: сочетаний различных и веса, всяких толчков, из чего созидаются вещи»[3]. Координации *и* дизъюнкции — вот что составляет Природу вещей.

* * *

Натурализм требует хорошо структурированного принципа причинности, чтобы объяснить производ-

[2] См. в Книге 1 критику Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора; по поводу ничто, которое подтачивает эти доэпикурейские концепции, см. 1:657–669 и 1:753–762.

[3] 1:631–634.

ство разнообразного внутри различных и не сводимых в единое целое соединений и комбинаций элементов Природы.

1. Атом — это то, что должно мыслиться и что может быть только мыслимым. Атом для мысли то же, что чувственно воспринимаемый объект для чувств: это объект, который сущностно адресован мысли, объект, который дан мысли точно так же, как чувственно воспринимаемый объект, — это объект, данный ощущениям. Атом — это абсолютная реальность того, что мыслится, точно так же, как чувственно воспринимаемый объект — это абсолютная реальность того, что ощущается. То, что атом чувственно не воспринимается и не может быть воспринят, то, что он по самой сути сокрыт, есть эффект его собственной природы, а не несовершенства нашей чувственности. Во-первых, метод Эпикура — это метод аналогии: чувственно воспринимаемый объект наделен ощущаемыми частями, но существует некий минимум чувственно воспринимаемого, который представляет наимельчайшую часть объекта. Подобным же образом атом наделен лишь мыслимыми частями, но существует и некий минимум мысли, представляющий наимельчайшую часть атома. Неделимый атом формируется из мыслимых минимумов так же, как делимый объект составляется из чувственных минимумов[4]. Во-вторых, метод Эпикура — это метод прохождения, или перехода: руководствуясь аналогией, мы движемся от чувственно воспринимаемого к мыслимому, а от мыслимого к чувственно воспринимаемому через ряд переходов, *paulatim*, по мере того, как чувственное разлагается и компонуется. Мы идем от поэтической аналогии к аналогии чувственной и обратно посредством серии шагов, понимаемых и осуществляемых через процесс исчерпывания.

2. Сумма атомов бесконечна именно потому, что атомы суть элементы, которые не образуют единого целого. Но их сумма не была бы бесконечной, если бы пустота тоже не была бесконечной. Пустота и полнота

[4] 1:599–634, 749–752.

переплетаются и распределяются таким образом, что сумма пустоты и атомов, в свою очередь, сама является бесконечной. Эта третья бесконечность выражает фундаментальную корреляцию между атомами и пустотой. Верх и низ в пустоте — результат корреляции между самой пустотой и атомами; вес атомов (движение сверху вниз) — результат корреляции атомов и пустоты.

3. Падая, атомы сталкиваются, но не потому, что различаются по весам, а из-за *клинамена*. Клинамен — причина столкновений, он соотносит один атом с другим. Клинамен фундаментальным образом связан с эпикурейской теорией времени и является существенной частью всей системы. В пустоте атомы падают с одинаковой скоростью: вес не делает атом ни быстрее, ни медленнее других атомов, более или менее мешающих его падению. В пустоте скорость атома совпадает с его движением в *уникальном направлении в минимуме непрерывного времени*. Этот минимум выражает наименьший возможный интервал, в течение которого атом движется в данном направлении до того, как сможет принять иное направление в результате столкновения с другим атомом. Значит, есть некий минимум времени, так же как есть минимум материи и минимум атома. Согласно природе атома, этот минимум непрерывного времени отсылает к постижению мыслью [l'appréhension de la pensée]. Он выражает самую быструю или наикратчайшую мысль: атом движется «быстро, как и мысль»[5]. Но в результате мы должны мыслить подлинное направление каждого атома как некий синтез, дающий движению атома его начальное направление, без которого не было бы столкновения. Такой синтез обязательно совершается за время меньшее, чем минимум непрерывного времени. Это и есть клинамен. Клинамен, или отклонение [от прямого пути], не имеет ничего общего с наклонным движением, которое возникало бы случайно, изменяя вертикальное падение[6]. Он присутствовал всегда: это не некое вторичное движение, не вторичная детерминация

[5] См.: *Эпикур*. Письма к Геродоту, 61–62 (о минимуме непрерывного времени).

[6] 2:243–250.

движения, которая происходит в любое время в любом месте. Клинамен — изначальное задание направления движения атома. Он есть разновидность *conatus* [*волевого движения*] — дифференциал материи и, что то же самое, дифференциал мысли, основанный на методе исчерпывания. Смысл тех терминов, которые его определяют, таков: *incertus* означает не неопределенное, а непредзаданное; *paulum, incerto tempore, intervallo minimo* означают «за время меньшее, чем минимум непрерывного мыслимого времени».

4. Вот почему клинамен не манифестирует ни случайности, ни неопределенности. Он манифестирует что-то совершенно иное, *lex atomi*, то есть нередуцируемую множественность причин и причинных серий, а также невозможность воссоединения причин в некое единое целое. Фактически, клинамен — это определение встречи каузальных серий, где каждая каузальная серия задается движением атома и сохраняет при такой встрече свою полную независимость. В знаменитых спорах, которые вели между собой эпикурейцы и стоики, проблема не была связана непосредственно со случайностью и необходимостью, а скорее с причинностью и судьбой. Эпикурейцы и стоики одинаково утверждают причинность (нет движения без причины); но стоики хотят утвердить также и судьбу, то есть единство причин «между собой». На это эпикурейцы возражают, что нельзя утверждать судьбу, не вводя также и необходимость, то есть абсолютную связь эффектов друг с другом. Да, стоики отвергают то, что они, мол, вообще не вводят необходимость; но эпикурейцы, со своей стороны, не могут отказаться от единства причин, не впадая в случайность и вероятность[7]. Итак, подлинная проблема такова: существует ли единство причин *между собой*, должно ли размышление о Природе свести причины в единое целое? Главное различие между эпикурейцами и стоиками в том, что они не одинаково расщепляют причинное отношение. Стоики утверждают различие по природе между телесными причинами и их бестелесны-

[7] Это одна из главных тем трактата Цицерона «О судьбе».

ми эффектами. В результате эффекты отсылают к эффектам и образуют некое *сопряжение*, тогда как причины отсылают к причинам и образуют некое *единство*. Напротив, эпикурейцы утверждают независимость *множественности* материальных причинных серий, ссылаясь на *отклонение*, воздействующее на каждую серию; и только в этом объективном смысле клинамен может быть назван случаем.

5. Атомы обладают различными размерами и формами. Но атом не может обладать каким угодно размером, поскольку тогда он достигал бы и превосходил чувственно воспринимаемый минимум. Не может он обладать и бесконечным числом форм, поскольку каждое различие в форме предполагает либо смешение минимумов атомов, либо умножение этих минимумов, которое не может продолжаться до бесконечности без того, чтобы атом, опять же, не стал чувственно воспринимаемым[8]. Размеры и формы атомов не бесконечны по числу; однако существует бесконечность атомов одного и того же размера и формы.

6. Не всякий атом соединяется с другим, когда они встречаются; иначе бы они образовывали некую бесконечную комбинацию. Фактически, соударение [атомов] столь же расталкивает [их], сколь и комбинирует. Атомы создают комбинации в той мере, в какой это позволяют их формы. Бомбардируемые другими атомами, разрушающими их сцепление, комбинации атомов распадаются, теряют свои элементы, которые вновь включаются в другие соединения. Если об атомах и следует говорить как об «особых зернах» или «семенах», то именно потому, что они не могут объединяться любым возможным образом.

7. Хотя все комбинации конечны, существует бесконечность комбинаций. Но ни одна из этих комбинаций не формируется из одного вида атомов. Таким образом, атомы суть особые семена во вторичном смысле: они конституируют неоднородность различного как такового в единичном теле. Тем не менее различные атомы в теле стремятся, в силу своего веса, к тому, чтобы рас-

[8] 2:483–499.

пределиться в соответствии со своими формами: в нашем мире атомы одной и той же формы группируются вместе, образуя обширные смеси. Наш мир распределяет свои элементы так, что позволяет земле занимать центр, «выражающий» те элементы, которые образуют море, воздух и эфир (*magnae res*)[9]. Философия Природы являет нам неоднородность, *а также* сходство разнообразного как такового.

8. Есть сила различного и его производства, но есть и сила воспроизводства различного. Важно проследить, как эта вторая сила вырастает из первой. Сходство возникает из различного как такового и из его разнообразия. Нет такого мира или тела, которые, теряя каждое мгновение свои элементы, не находили бы новые — той же формы. Нет миров или тел, которые не имели бы подобных себе в пространстве и времени. Создание любой составной сущности предполагает, что формирующие ее различные элементы сами численно бесконечны. У них не было бы никакого шанса объединиться, если бы каждый из них был — в пустоте — единственным членом своего рода или [же сам род был] численно ограничен. Но поскольку у каждого из них есть бесконечное число подобных ему элементов, то они создают сложную [сущность] так, что их эквиваленты обладают той же возможностью обновления своих частей или даже воспроизводства подобной сложной [сущности][10]. Такой аргумент относительно возможности особенно справедлив для миров. Что еще важнее, внутримировые тела также располагают принципом воспроизводства. Фактически они рождаются в уже сложной совокупности сред, каждая из которых вбирает в себя максимальное число элементов той же формы: земля, море, воздух, эфир — *mangae res* — или великие опоры, которые конституируют наш мир и соединяются друг с другом посредством незаметных переходов. У всякого конкретного тела есть свое место в одной из этих областей[11]. По мере того как это тело непрестанно теряет элементы, входящие в его состав, ан-

[9] 5:449–454.
[10] 2:541–568.
[11] 5:128–131.

самбль, в который оно погружается, предлагает ему новые [элементы] — либо он предлагает эти элементы непосредственно, либо пересылает их в определенном порядке из других ансамблей, с которыми он коммуницирует. Более того, у самого тела имеются сходные с ним тела в других местах или стихиях, производящих и питающих его[12]. Именно поэтому Лукреций признает итоговый аспект принципа каузальности: тело не рождается только лишь из определенных элементов, которые подобны производящим его семенам, но оно рождается и в определенной среде, подобной матери, подходящей для его воспроизводства. Гетерогенность разнообразного принимает некий вид витализма семян, а сходство разнообразного — некий вид пантеизма матерей[13].

* * *

Физика — это Натурализм со спекулятивной точки зрения. То, что существенно для физики, обнаруживается в теории бесконечного и в теории пространственных и временных минимумов. Первые две книги Лукреция соответствуют этой фундаментальной цели физики: *определить, что действительно бесконечно, а что нет*, и отделить истинное бесконечное от ложного. Что воистину бесконечно — так это сумма атомов, пустота, сумма атомов и пустоты, число атомов одной и той же формы и размера, число комбинаций и миров, подобных нашему или отличных от нашего мира. Что не бесконечно — так это части тела и части атома, размеры и формы атома и прежде всего любая мировая или внутримировая [их] комбинация. Итак, нужно отметить, что при таком определении истинного и ложного бесконечного физика действует в аподиктической [манере]; и в то же время именно здесь она обнаруживает свою подчиненность практике и этике. (С другой стороны, когда физика работает в гипотетической манере — как в случае истолкования конечного феномена, — она почти не имеет отношения к этике[14].) Следовательно, мы должны за-

[12] 2:1068: «cum locus est praesto».
[13] 1:168: «seminibus certis certa genetrice».
[14] См.: *Эпикур*. Письма к Геродоту, 79.

даться вопросом, почему аподиктическое определение истинного и ложного бесконечного служит — спекулятивно — необходимым средством этики и практики.

Цель, или объект, практики — удовольствие. Значит, практика, в этом смысле, только рекомендует нам средства для подавления и избегания боли. Но перед удовольствием стоят и гораздо более грозные препятствия, чем боль: фантомы, суеверия, ужасы, страх смерти — все то, что способно вывести душу из равновесия[15]. Картина человечества — это картина встревоженности, более ужасающей, чем боль (даже чума определяется не столько болью и страданиями, которые она несет, сколько всеобщим смятением духа, которое она вызывает). Именно это смятение души, усугубляющее страдание, делает последнее непреодолимым, хотя происхождение его более глубинно и должно быть обнаружено где-то еще. Оно состоит из двух элементов: идущей от тела иллюзии бесконечной способности к удовольствию; и второй иллюзии, заложенной в душе, — иллюзии бессмертия самой души [illusion d'une durée infinie de l'âme elle-même], оказывающейся беззащитной перед идеей о бесконечности возможных страданий после смерти[16]. Эти две иллюзии связаны: страх перед бесконечным наказанием — та естественная цена, которую приходится платить за безграничные желания. Именно в этом свете нужно рассматривать Сизифа и Тития; «так и становится жизнь у глупцов, наконец, Ахеронтом»[17]. Эпикур идет еще дальше, говоря, что если несправедливость — зло, если жадность, честолюбие и даже разврат — зло, то именно потому, что они вызывают в нас идею наказания, которое может последовать в любой момент[18]. Оказаться беззащитным в такой сумятице

[15] Введение к Книге 2 основано на следующем противопоставлении: чтобы, по возможности, избежать боли, нужно немного, но чтобы превозмочь волнения души, требуется значительно более глубокое искусство.

[16] Лукреций настаивает то на одном, то на другом из этих аспектов: 1:110–119; 3:41–73; 3:978–1023; 6:12–16. О бесконечном объеме [способности] удовольствия см.: *Эпикур*. Размышления, 20.

[17] 3:1023.

[18] См.: *Эпикур*. Размышления, 7, 10, 34, 35.

души — именно таково условие [существования] человека, таковы плоды указанной двойной иллюзии. «Ныне ж ни способов нет, ни возможности с ними [пороками и суевериями — *пер.*] бороться. Так как по смерти должны все вечной кары страшиться»[19]. Вот почему для Лукреция, а позже и для Спинозы религиозный человек предстает в двух ипостасях: алчности и муке, скупости и виновности — странное сочетание, толкающее на преступление. Следовательно, беспокойство духа вызвано страхом перед умиранием, пока мы еще живы, а также страхом перед тем, что мы не умрем после смерти. Вся проблема — в источнике такого беспокойства и этих двух иллюзий.

Именно сюда вторгается блестящая, хотя и сложная теория Эпикура. Тела или атомные соединения никогда не прекращают излучать специфические неуловимые, текучие и очень тонкие элементы. Такие вторичные соединения бывают двух типов: они либо исходят из глубины тел, либо отделяются от поверхности вещей (кожи, туники, обертки, оболочки или коры — то, что Лукреций называет симулякрами, а Эпикур — идолами). В той мере, в какой они аффектируют *animus* и *anima,* они отвечают за чувственные качества. Звуки, запахи, вкусовые ощущения и температура в особенности отсылают к истечениям из глубины, тогда как визуальные определенности, формы и цвета отсылают к симулякрам поверхности. Но ситуация даже еще сложнее, поскольку каждое чувство, по-видимому, комбинирует информацию из глубины с информацией поверхности. Истечение, возникающее из глубины, проходит через поверхность, а поверхностные оболочки, по мере отделения от объекта, замещаются прежде скрытыми слоями. Например, шумы из глубины становятся голосами, когда находят в определенной перфорированной поверхности (во рту) условия своей атрикуляции. Напротив, симулякры поверхности способны производить цвета и формы только при свете, излучаемом глубиной. Во всяком случае, очевидно, что истечения и симулякры понимаются

[19] 1:110–111.

не как атомные соединения, а как качества, постигаемые на некоторой дистанции от объекта и в самом объекте. Такая дистанция задается потоком воздуха, гонимым перед собой истечениями и симулякрами, когда он проходит через орган чувств[20]. Вот почему объект воспринимается, как он и должен восприниматься, относительно к состоянию симулякров и истечений, к дистанции, которую они должны пересечь, к препятствиям, с которыми они сталкиваются, к искажениям, которым они подвергаются, или к вспышкам, центром которых они являются. В конце долгого путешествия визуальные оболочки поражают нас уже не с той силой; крики теряют отчетливость. Но всегда сохраняется наличность бытия, связанная с объектом. А в случае касания — единственного чувства, воспринимающего объект без посредников, — поверхностный элемент связан с глубиной; и то, что постигается, когда мы касаемся поверхности объекта, воспринимается как присущее его сокровенной глубине[21].

Каково происхождение этого придатка к объекту, чьи истечения и симулякры тем не менее обособлены? Нам кажется, что их статус — в эпикурейской философии — неотделим от теории времени. Фактически, их сущностной характеристикой является скорость, с которой они пересекают пространство. Именно по этой причине Эпикур использует одну и ту же формулу как для симулякра, так и для атома (хотя, возможно, и не в одном и том же смысле): они движутся «быстро, как мысль». Основываясь на такой аналогии, можно сказать, что есть некий *минимум чувственно воспринимаемого времени*, так же как есть минимум мыслимого времени. *Подобно тому* как отклонение атома происходит за время значительно меньшее, чем минимум мыслимого времени, так что оно уже случилось внутри наимельчайшего [отрезка] времени, какой может быть помыслен, *таким же образом* истечение симулякров происходит за время значительно меньшее, чем минимум чувственно воспринимаемого времени, так что они уже [имеются]

[20] 4:245–260.
[21] 4:265–270.

налицо в наимельчайшем [отрезке] времени, какое может быть чувственно воспринято, и кажутся все еще находящимися внутри объекта после того, как уже достигли нас. «...В едином мгновении, нам ощутимом, скажу: во мгновении, нужном для звука, много мгновений лежит, о которых мы разумом знаем, и потому-то всегда, в любое мгновение, любые призраки в месте любом в наличности и наготове...»[22] Итак, симулякры невоспринимаемы. Только образ чувственно воспринимаем — образ, передающий качество и созданный из этих крайне быстрых последовательностей и суммирования многих идентичных симулякров. То, что мы сказали в отношении скорости формирования симулякров, применимо, хотя и в меньшей степени, также к истечениям из глубины: симулякры быстрее истечений, как если бы они были — в случае чувственно воспринимаемого времени — дифференциалами разных порядков[23]. Таким образом, нам становится понятно, на чем основана оригинальность метода Эпикура, поскольку последний комбинирует ресурсы аналогии и градации. Теория времени и ее «исчерпывающий» характер обеспечивают единство двух аспектов такого метода. Ибо существует минимум чувственно воспринимаемого времени, как и минимум мыслимого времени, и в обоих случаях — [отрезок] времени меньший, чем этот минимум. Но, наконец, аналогичные времена и их аналогичные детерминации организуются в градацию — градацию, которая обусловливает переход от мысленного к чувственному и обратно: 1) время меньшее, чем минимум мыслимого времени (*incertum tempus*, вызываемый *клинаменом*); 2) минимум непрерывного мыслимого времени (скорость атома, двигающегося в одном направлении); 3) время меньшее, чем минимум чувственно воспринимаемого времени (*punctum temporis*, занимаемый *симулякром*); и 4) минимум непре-

[22] 4:794–798.

[23] Визуальные симулякры обладают двумя преимуществами над симулякрами глубинных истечений: именно потому, что они отделяются от поверхности, они не должны изменять свой порядок и свою форму, и следовательно, они репрезентативны; с другой стороны, они движутся со значительно большей скоростью, поскольку сталкиваются с большим числом препятствий. См. 4:67–71, 199–209.

рывного чувственно воспринимаемого времени (которому соответствует *образ*, обеспечивающий восприятие объекта)[24].

Существует еще и третий вид, отличный от истечений, исходящих из глубины, и от симулякров, отделяющихся от поверхности вещей. Это — фантазмы, обладающие высокой степенью независимости по отношению к объектам, а также чрезвычайной подвижностью, или чрезвычайным непостоянством в образах, которые они формируют (поскольку они не обновляются постоянными подпитками, излучаемыми объектами). По-видимому, здесь образ заменяет сам объект. Есть три основные разновидности этого нового вида симулякров: теологическая, онероидная [бредовая] и эротическая. Теологический фантазм составлен из симулякров, которые спонтанно пересекаются в небесах, формируя необъятные образы за облаками — высокие горы и фигуры исполинов[25]. Во всяком случае, симулякры повсюду. Мы непрестанно погружаемся в них, и они накатывают на нас, будто волны. Весьма удаленные от объектов, из которых они вышли, и утратившие с ними всякую непосредственную связь, они образуют эти грандиозные автономные фигуры. Такая независимость делает их еще более подверженными изменению; можно сказать, что они танцуют, говорят, меняют до бесконечности свои интонации и жесты. Значит, верно, как об этом позже напомнит Юм, что истоком веры в богов служит не постоянство, а скорее капризы и переменчивость страстей[26]. Второй род фантазмов создается особенно тонкими и подвижными симулякрами, исходящими от других объектов. Эти симулякры могут сливаться, сгущаться и рассеиваться; они слишком быстры и слишком разрежены,

[24] Аналогия этой градации ясно видна, когда Эпикур говорит о симулякрах и атомах, что они движутся «быстро, как мысль» (Письмо к Геродоту, 48); это становится очевидным, когда Лукреций применяет к быстроте симулякров те же выражения, какие он использует, говоря о быстроте атомов в пустоте (4:206–208 и 2:162–164).

[25] 4:130–142.

[26] 5:1169ff. Фактически, Лукреций ссылается на два сосуществующих элемента — подвижность фантазма и неизменность небесного порядка.

чтобы позволить себя видеть. Но они способны снабжать *анимус* видениями, которые проникают в него на его же правах: кентавры, цербероподобные создания, духи — все те образы, которые соответствуют желанию или, опять-таки и в особенности, образам сна. И не желание здесь творит; скорее, оно настраивает внимание разума и заставляет его выбирать наиболее подходящий фантазм из всех тех тонких фантазмов, в которые мы погружены. Более того, разум — изолированный от внешнего мира, предоставленный сам себе или заторможенный, когда тело дремлет, — открыт для этих фантазмов[27]. Что же касается третьего рода — эротических фантазмов, то они тоже задаются симулякрами, исходящими от весьма разнообразных объектов, и способны сгущаться («что же было до того, как женщина, как показалось взгляду, превратилась в мужчину»). Без сомнения, образ, создаваемый этими симулякрами, соединяется с актуальным объектом любви; но, в отличие от того, что происходит в случае других потребностей, любимый объект нельзя ни абсорбировать, ни владеть им. Только образ вдохновляет и оживляет желание — мираж, который более не сигнал, сообщающий о некой жесткой реальности: «Но человека лицо и вся его яркая прелесть тела насытить ничем, кроме призраков тонких, не могут, тщетна надежда на них и нередко уносится ветром»[28].

Само время утверждается по отношению к движению. Вот почему мы говорим о времени мысли по отношению к движению атома в пустоте, а также о чувственно воспринимаемом времени по отношению к подвижному образу, который мы воспринимаем и который вызывает наше восприятие качеств соединений атомов. И мы говорим о времени меньшем, чем минимум мыслимого времени, по отношению к *клинамену* как детерминации движения атома; о времени меньшем, чем минимум чувственно воспринимаемого времени по отношению к симулякрам как компонентам образа (для этих компонентов существуют даже различные порядки быстроты — глубинное истечение медленнее, чем истечение

[27] 4:772ff, 962ff.
[28] 4:1094–1096.

поверхностных симулякров, а поверхностные симулякры менее быстры, чем указанный третий вид [фантазмы]). Возможно, движение во всех этих случаях выступает учредителем «события» (*eventa* [*явления*], которые Эпикур называет *simptoms* [*симптомами*]) в противоположность атрибутам или свойствам (*conjuncta*), — так что время должно быть названо событием событий, или «симптомом симптомов», который вызван движением[29]. Ибо атрибуты — это свойства, которые не могут быть абстрагированы или отделены от тел: например, форма, размер, вес атома; или качества их соединения, выражающие расположение атомов, без которого соединение не было бы тем, что оно есть (теплота огня или текучесть воды). Но событие выражает, скорее, то, что случается, не разрушая природы вещи, — так, степень движения совместима с его порядком (движение соединений и их симулякров или движение и столкновения каждого атома). И если рождение и смерть, объединение и распад — это события, то они таковы по отношению к элементам порядка, подчиненного порядку соединений, чье существование совместимо с вариациями движения при переходе к пределу соответствующих времен.

Итак, мы можем ответить на вопрос о ложном бесконечном. Симулякры сами по себе не воспринимаемы; что воспринимаемо, так это их агрегат в минимуме чувственно ощущаемого времени (образ). Движение атома в минимуме непрерывного мыслимого времени свидетельствует об отклонении, которое, тем не менее, происходит за время меньшее, чем этот минимум. Подобно этому и образ свидетельствует о последовательности и

[29] См.: *Секст Эмпирик*. Против математиков, 10:219. Теория события — так, как она дошла до нас в тексте Эпикура (Письмо Геродоту, 68–73) и Лукреция (1:440–482) — является одновременно и насыщенной, и темной. Поскольку лишь одна пустота является бестелесной сущностью, то событие, собственно говоря, не обладает статусом бестелесной сущности. Конечно, у него нет сущностной связи с симулякром, а также — согласно последнему анализу — с движением атома (471–477). Стоики наделяют событие хорошо определенным статусом потому, что они расщепляют причинность так, что эффекты по природе отличаются от причин; но это не может быть отнесено к Эпикуру, который разделяет причинную связь в соответствии с сериями, которые сохраняют однородность причины и эффекта.

суммировании симулякров, которое происходит за время меньшее, чем минимум непрерывного чувственно воспринимаемого времени. И точно так же, как *клинамен* ведет мысль к ложной концепции свободы, так и симулякры ведут чувственность к ложному представлению о воле и желании. Благодаря той скорости, которая позволяет им быть и действовать ниже чувственно воспринимаемого минимума, *симулякры порождают мираж ложного бесконечного в формируемых ими образах.* Они порождают двойную иллюзию бесконечного удовольствия и бесконечного мучения — этакую смесь алчности и муки, жадности и виновности, которая столь характерна для религиозного человека. И особенно в третьих, наиболее быстрых видах — в фантазмах — мы становимся свидетелями развития этой иллюзии и сопровождающих ее *мифов.* В смешении теологии, эротизма и онейризма любовное желание обладает только теми симулякрами, которые заставляют его познать горечь и муку, — даже и в том удовольствии, бесконечности которого оно желает. Наша вера в Бога покоится на симулякрах, которые танцуют, жестикулируют и накликают на нас угрозу вечного наказания — короче, представляют бесконечное.

Как же нам защититься от иллюзии, если не с помощью строгого различения истинного бесконечного и верной оценки времен, вмонтированных друг в друга, и тех переходов к пределу, который они заключают в себе? В этом и состоит значение Натурализма. Таким образом, фантазмы становятся объектами удовольствия даже в том эффекте, который они производят и который, в конце концов, проявляется таким, каков он есть: эффект быстроты и легкости, примыкающий к внешней интерференции самых разных объектов, — как некое сгущение последовательностей и одновременностей. Ложное бесконечное — это принцип смятения духа. В этом пункте совпадают спекулятивная и практическая цели философии как Натурализма, наука и удовольствие: это всегда вопрос обличения иллюзии, лож-

ного бесконечного, бесконечности религии и всяких теолого-эрото-онейрических мифов, в которых эта иллюзия выражается. На вопрос «в чем польза философии?» должен следовать ответ: а кто еще заинтересован в выработке образа свободного человека, в обличении всяческих сил, которым нужны миф и смятенный дух для того, чтобы утвердить свою власть? Природа не противостоит обычаю, ибо существуют естественные обычаи. Природа не противостоит конвенции: то, что закон зависит от конвенции, не исключает существования естественного закона, то есть естественной функции закона, которая служит мерой незаконности желаний против смятения духа, сопровождающего их. Природа не противостоит изобретениям, ибо изобретения раскрывают саму Природу. Но Природа противостоит мифу. Описывая историю человечества, Лукреций предлагает нам своего рода закон компенсации: несчастье человека исходит не из его привычек, конвенций, изобретений или индустрии; оно идет от мифа, который смешивается с ними, а также от ложного бесконечного, которое миф внедряет в его чувствования и труды. К происхождению языка, открытию огня и первостепенной важности металлов присоединяются богатство и собственность, которые мифичны в принципе; к конвенциям закона и справедливости добавляется вера в богов; к использованию бронзы и железа — возникновение войн; к изобретениям искусства и промышленности — роскошь и распутство. События, несущие несчастья человечеству, неотделимы от мифов, делающих эти события возможными. Отличить в человеке то, что восходит к мифу, а что — к Природе, и в самой Природе отличить истинное бесконечное от того, что таковым не является, — такова практическая и спекулятивная цель Натурализма. Первый философ — натуралист: он говорит о природе, а не о богах. Его позиция в том, что его дискурс не должен вводить в философию новые мифы, которые лишали бы Природу всей ее позитивности. Действующие боги — такой же миф религии, как и судьба — миф ложной физики, а Бытие, Единое и Целое — миф ложной философии, которая вся пропитана теологией.

Дело «демистификации» так никогда и не продвинулось дальше. Миф всегда является выражением ложного бесконечного и смятения духа. Одна из наиболее глубинных констант Натурализма в том, чтобы осудить всякое уныние, всякую причину уныния и все, что нуждается в унынии, дабы укрепить собственную власть[30]. От Лукреция до Ницше преследуют и добиваются все той же цели. Натурализм превращает мысль и чувственность в утверждение. Он направляет свои атаки против престижа негативного; он лишает негативное всякой власти; он отвергает право духа отрицания говорить от имени философии. Дух отрицания изымает явление из чувственно воспринимаемого и связывает интеллигибельное с Единым и Целым. Но такое Целое, такое Единое — не что иное, как ничтожество мысли, так же как явление — ничтожество чувственности. Натурализм, согласно Лукрецию, — это мышление о бесконечной сумме, все элементы которой не даны вместе сразу; и наоборот, натурализм — это чувственное восприятие конечных соединений, которые, как таковые, не складываются друг с другом. Этими двумя путями утверждается множественность. Множественное [именно] как множественное — это объект утверждения; точно так же и различное как различное — это объект радости. Бесконечное является абсолютным интеллигибельным определением (совершенством) суммы, которая не оформляет свои элементы в целое. Но и само конечное — это абсолютное чувственное определение (совершенство) всего составного. Чистая позитивность конечного — это объект чувств, а позитивность подлинного бесконечного — это объект мысли. Между этими двумя точ-

[30] Очевидно, что нам не следует рассматривать трагическое описание чумы как завершение поэмы. Оно четко совпадает с легендой о безумии и самоубийстве, которую распространяют христиане с тем, чтобы продемонстрировать несчастный личный конец эпикурейства. Конечно же, возможно, что Лукреций в конце жизни сошел с ума. Но совершенно не стоит взывать к так называемым фактам жизни для того, чтобы вытащить вывод о поэме, или же рассматривать эту поэму как совокупность симптомов, из которой можно вывести заключение о личном «случае» автора (дурной психоанализ). Конечно же, не таким образом формулируется проблема отношения психоанализа к искусству — смотрите по этому поводу тридцать третью серию «Логики смысла».

ками зрения нет противостояния. Между ними, скорее, есть некая корреляция. Надолго вперед Лукреций заложил импликации натурализма: позитивность Природы; Натурализм как философия утверждения; плюрализм, смыкающийся с множественным утверждением; сенсуализм, связанный с радостью различения; и практическая критика всяческих мистификаций.

Фантазм и современная литература

III. Клоссовски, или Тела-язык

Творчество Клоссовски построено на удивительном параллелизме между телом и языком или, скорее, на отражении одного в другом. Доказательство — действие языка, но пантомима — действие тела. Основываясь на мотивах, которые еще предстоит определить, Клоссовски полагает, что доказательство по существу теологично и обладает формой дизъюнктивного силлогизма. На противоположном же полюсе — пантомима тела, которая перверсивна по сути и обладает формой дизъюнктивной артикуляции. К счастью, у нас есть путеводная нить для лучшего понимания этого отправного пункта. Биологи, к примеру, указывают, что развитие тела осуществляется скачками и рывками: утолщению конечности предзадано быть лапой еще до того, как оно определяется в качестве правой лапы, и так далее. Можно сказать, что тело животного «колеблется» или что оно проходит через дилеммы. И доказательство тоже продвигается рывками, колеблется и разветвляется на каждом уровне. Тело — это дизъюнктивный силлогизм, язык — это яйцо, только и начинающее различаться. Тело замыкает и утаивает скрытый язык, язык же формирует некое великолепное тело. Самая абстрактная аргументация — мимикрия, но пантомима тела — последовательность силлогизмов. И уже неизвестно, имеем ли мы дело с рассуждающей пантомимой или же с мимикрирующим доказательством.

В известном смысле именно наша эпоха открыла перверсию. Нам нет нужды описывать [извращенное] поведение или пускаться в неприятные объяснения. Саду это было нужно, но теперь он воспринимается как само собой разумеющееся. Мы же, со своей стороны, ищем «структуру», или форму, которую можно было бы заполнить такими описаниями и разъяснениями (поскольку она делает их возможными), но сама эта струк-

тура не нуждается в заполнении, чтобы называться извращенной. Извращение как раз и есть такая объективная сила колебания в теле: и та лапа, которая ни правая, ни левая; и та детерминация посредством скачков и рывков; и та дифференциация, никогда не подавляющая недифференцированного, которое подразделяется в ней; и та неопределенность, которой отмечен каждый момент различия; и та неподвижность, которой отмечен всякий момент падения. Гомбрович дал название *Порнография* перверсивному роману, где нет непристойных историй, а лишь показываются молодые подвешенные [в неопределенности] тела, колеблющиеся и падающие в неком застывшем движении. У Клоссовски, который пользуется совершенно иной техникой, сексуальные описания выступают с особой силой, но лишь с тем, чтобы «заполнить» колебание тел и распределить его по частям дизъюнктивного силлогизма. Значит, наличие таких описаний предполагает лингвистическую функцию: они теперь уже не разговор о телах, как предшествующих языку или находящихся вне последнего; наоборот, они формируют посредством слов некое «великолепное тело» для чистого разума. Нет непристойного самого по себе, говорит Клоссовски; то есть непристойное — не вторжение тел в язык, а скорее их взаимоотражение и языковый акт, фабрикующий тело для мысли. Это тот акт, в котором язык выходит за пределы самого себя, когда отражает тело. «Нет ничего более вербального, чем избыток плоти... Повторяемое описание полового акта не только прослеживает трансгрессию, оно само является трансгрессией языка посредством языка»[1].

С другой стороны, именно наша эпоха открыла теологию. Более нет нужды верить в Бога. Скорее, мы ищем «структуру», то есть форму, которая могла бы быть заполнена верой, но сама такая структура не нуждается в заполнении, чтобы называться «теологической». Теология теперь — наука о несуществующих сущностях, тот способ, каким эти сущности — божественное или антибожественное, Христос или Анти-

[1] Un si funeste désir (Paris: Gallimard, 1963). P. 126–127.

христ — оживляют язык и создают для него это великолепное тело [для чистого разума], разделяющееся в дизъюнкциях. Осуществилось пророчество Ницше о связи между Богом и грамматикой; но на этот раз такая связь становится осознанной, желаемой, разыгрываемой, имитируемой, «колеблющейся», развиваемой в полном смысле дизъюнкции и поставленной на службу Антихристу — распятому Дионису. Если извращение — это сила, соответствующая телу, то равноголосие — это сила теологии; они отражаются друг в друге. Если одно — пантомима par excellence, то другое — доказательство par excellence.

Вот чем объясняется удивительный характер произведений Клоссовски: единство теологии и порнографии в этом совершенно особом смысле. Это следовало бы назвать высшей порнологией. Таков его собственный способ преодоления метафизики: миметическая аргументация и силлогистическая пантомима, дилемма в теле и дизъюнкция в силлогизме. Насилия над Робертой подчеркивают рассуждение и альтернативы; и наоборот, силлогизмы и дилеммы отражаются в позах и двусмысленностях тела[2]. Связь доказательства и описания всегда была главной логической проблемой — ее наиболее изысканной формой. Это хорошо видно в работах логиков, которые никак не могут избавиться от данной проблемы, — возможно, потому, что ставят ее в очень общем виде. Трудными и решающими являются те условия, при которых описание касается патологического извращения тел (дизъюнктивный органический каскад), а рассуждение касается теологического равноголосия языка (дизъюнктивный спиритуалистический силлогизм). Проблема отношения доказательство–описание впервые находит решение у Сада, творчество которого имеет огромную теоретическую и техническую, философскую и литературную значимость. Клоссовски открывает совершенно новые пути — вплоть до того, что он формулирует условия современной концепции

[2] В Le Bain de Diane (Paris: Pauvert, 1956) дизъюнктивный силлогизм становится всеобщим методом интерпретации мифа и нового полагания телесного в мифе.

перверсии, теологии и антитеологии. Все начинается с этой геральдики, с этой рефлексии над телом и языком.

* * *

Сначала параллелизм обнаруживает себя между «видеть» и «говорить». Уже в романе де Форета с его сплетником-соглядатаем «видеть» обозначало совершенно особую процедуру или созерцание. Оно обозначало чистое видение отражений, размножающих то, что они отражают. Такие отражения наделяют соглядатая более интенсивным соучастием, чем если бы он сам испытывал те же страсти, двойников или отражение которых он теперь наблюдает в лицах других. Именно это происходит в произведениях Клоссовски, когда Октав устанавливает закон гостеприимства, согласно которому он «отдает» свою жену Роберту гостям. Он пытается размножить сущность Роберты, создать столько симулякров и отражений Роберты, сколько существует лиц, вступающих в отношения с ней, и вдохновить Роберту на соперничество с ее собственными двойниками, благодаря которым Октав-соглядатай обладает ею и может познать ее лучше, чем если бы он просто берег ее для себя. «Нужно, чтобы Роберта начала ценить себя, чтобы она захотела вновь обрести себя в той, которую я создал из ее собственных элементов, и чтобы мало-помалу она пожелала быть в соперничестве со своим двойником — превзойти даже те черты, которые рисуются в моем сознании. Значит, важно, чтобы ее постоянно окружали праздные молодые люди, ищущие удобного случая»[3]. Таково визуальное обладание: мы вполне обладаем лишь тем, что уже обладаемо; не просто обладаемо кем-то другим, ибо другой здесь лишь посредник и в конечном счете не существует. Оно обладаемо мертвым, или призраком-духом. Мы вполне обладаем лишь тем, что экспроприируется, полагается вне самого

[3] La Révocation de l'Edit de Nantes (Paris: Minuit, 1954). P. 59. Эта книга составляет, вместе с Roberte ce soir (Paris: Minuit, 1953) и Le Souffleur (Paris: Pauvert, 1960), трилогию, которая переиздана под заглавием Les lois de l'hospitalité (Paris: Gallimard, 1965).

себя, раскалывается надвое, отражается в пристальном взгляде, размножается разумом собственника. Вот почему Роберта в *Суфлере* выступает как объект важной проблемы: может ли быть «один и тот же покойник у двух вдов»? Значит, обладать — это отдаваться тому, чем обладаешь, и *видеть* отданное умноженным в даре. «Такое обычное использование дорогого, но живого существа не лишено аналогии с преданным взглядом художника»[4] (эта странная тема кражи и дара — мы к ней еще вернемся — появляется и в *Эмигрантах* Джойса).

Функция взгляда — в удвоении, разделении и умножении, тогда как функция слуха — в резонировании, в приведении к резонансу. Все творчество Клоссовски устремлено к одной цели: удостоверить утрату личной идентичности и растворить самость. Именно такой сияющий трофей выносят персонажи Клоссовски из путешествия по кромке безумия. Но как только это происходит, растворение самости перестает быть патологическим определением и становится величайшей силой, обильной позитивными и благотворными обещаниями. Эго «портится» лишь потому, прежде всего, что оно рассеивается. Это происходит не только с самостью, которая наблюдаема и которая утрачивает самотождественность под взглядом, но также и с наблюдателем, который вынесен вовне самого себя и множится в собственном взгляде. Октав объявляет о своем извращенном проекте в отношении Роберты: «Вызвать в ней предчувствие, что на нее смотрят, побуждать ее освободить жесты от чувства самости, не утрачивая видения себя... соотнести жесты с ее рефлексией, с точкой ее подражания себе самой каким-то образом»[5]. Но он также хорошо знает, что в результате своего наблюдения он утрачивает собственную идентичность, помещает себя вовне самого себя и множится во взгляде так же, как другие множатся под взглядом, и что в этом — самое глубокое содержание идеи Зла. То есть возникает сущностное отношение — соучастие зрения и речи.

[4] La Révocation. P. 48.
[5] Ibid. P. 58.

Ибо что остается делать — когда с глазу на глаз остаешься с двойниками, симулякрами и отражениями, — кроме как говорить? Относительно того, что может быть только увиденным или услышанным, что никогда не подтверждается другим органом и является объектом Забытого в памяти, Невообразимого в воображении и Немыслимого в мысли, — что еще можно делать, кроме как говорить об этом? Язык сам по себе — предельный двойник, выражающий всех двойников, высочайший из симулякров.

Фрейд разработал несколько активно-пассивных пар, касающихся модусов вуайеризма и эксгибиционизма. Однако эта схема не удовлетворяет Клоссовски, полагающего, что речевая деятельность — это единственная активность, соответствующая пассивности зрения, и единственное действие, соответствующее страстности зрения. Речь — это наше активное поведение по отношению к отражениям, отголоскам и двойникам — ради их объединения, а также их извлечения. Если уж зрение извращено, то речь тем более. Ибо ясно, что дело не в том — как в случае с ребенком, — чтобы разговаривать *с* двойниками или *с* симулякрами. Дело в разговоре о них. Но с кем? Опять же, с призраками-духами. Постольку, поскольку мы «именуем» или «обозначаем» что-то или кого-то — при условии, что это делается с необходимой точностью и, прежде всего, в нужном стиле, — мы также и «денонсируем»: мы смещаем имя или, скорее, вынуждаем многообразие именованного воспарить над именем; мы раздваиваем, отражаем вещь, мы позволяем — под одним и тем же именем — многим объектам быть видимыми, равно как смотрение позволяет — во взгляде — говорить о столь многом. Мы никогда не говорим кому-то, но о ком-то, обращаясь к некой силе, способной отражать и раздваивать его. Вот почему, именуя нечто, мы тем самым денонсируем его перед неким призраком-духом, служащим каким-то странным зеркалом. Октав — в своей восхитительной самонадеянности — говорит: я не разговаривал с Робертой, не назначал для нее призрака. Наоборот, я назвал Робертой этот призрак и таким образом «денонсировал» ее, что-

бы призрак мог обнаружить то, что она скрывала, и чтобы она наконец освободила то, что было собрано под ее именем[6]. Иногда зрение стимулирует речь, иногда речь ведет за собой зрение. Но всегда есть умножение и отражение того, что увидено и проговорено, — так же, как и того лица, которое видит и говорит: говорящий участвует в великом растворении эго и даже управляет им и провоцирует его. Мишель Фуко написал прекрасную статью о Клоссовски, в которой проанализировал игру двойников и симулякров, зрения и языка. Он прилагает к ним клоссовские категории зрения: симулякр, подобие и притворство[7]. Последним соответствуют категории языка: эвокация [воплощение], провокация и ревокация [отмена]. Зрение раскалывает то, что оно видит, надвое и умножает соглядатаев; подобным же образом язык денонсирует то, что он говорит, и умножает говорящих (такова множественность наложенных друг на друга голосов в *Суфлере*).

То, что тела говорят, было известно давно. Клоссовски, однако, указывает на точку, выступающую едва ли не центром, в котором формируется язык. Будучи латинистом, он обращается к Квинтилиану: тело способно к жестам, которые вызывают понимание, противоположное тому, на что они указывают. В языке эквиваленты таких жестов называются *солицизмами*[8]. Например, одна рука может сдерживать нападающего, другая же быть открытой для него в мнимом приветствии. Или та же самая рука может сдерживать, но лишь так, что при этом подает открытую ладонь. А есть еще такая игра пальцами — одни остаются открытыми, другие же сжаты. Так, Октав обладает коллекцией тайных картин вымышленного художника Тоннере, близкого к Энгру, Чессаро и Курбе, и знает, что суть изображения заключается в солицизме тел — например, в двусмысленном жесте Лукреции. Его воображаемые описания подобны сияющим стереотипам,

[6] Roberte. P. 31 (эта глава озаглавлена «Донос»).

[7] *Foucault M.* La Prose d'Actéon // Nouvelle Revue Française. Mars 1964.

[8] La Révocation. P. 11–12.

задающим ритмику *Отмену*. А в своих собственных рисунках, изображающих великолепную красоту, Клоссовски намеренно оставляет неопределенными половые органы, при том что он сверхчетко задает руку как орган солицизмов. Но чем именно является эта позитивность руки, ее двусмысленный или «подвешенный жест»? Такой жест — это олицетворение силы, внутренне присущей также языку: дилемма, дизъюнкция и дизъюнктивный силлогизм. О полотнах, изображающих Лукрецию, Октав пишет: «Если она уступает, она изменяет явно; если она не уступает, ее все равно будут рассматривать как изменившую, поскольку — убитая своим насильником — она будет окончательно опорочена. Видна ли нам ее уступка оттого, что ее решено устранить, как только она обнаружила свое падение? Или же она сперва решилась на уступку, готовая исчезнуть после того, как расскажет [об этом]? Несомненно, она уступает потому, что рефлексирует; если бы она не рефлексировала, она убила бы себя или была бы немедленно убита. Итак, рефлексируя над собой в своем проекте смерти, она бросается в объятия Тарквиниана и, как намекает святой Августин, увлекаемая собственной алчностью, наказывает себя за эту путаницу и солицизм. Как говорил Овидий, приходит время поддаться ужасу бесчестья. Я бы сказал, что она поддалась собственной алчности, которая раздваивается: алчность ее стыдливости отказывается от стыдливости ради того, чтобы заново открыть для себя плотскую стыдливость»[9]. Здесь разрастающаяся дилемма и подвешенный жест представляют — в своей идентичности — и детерминацию тела, и движение языка. Но тот факт, что общим элементом является *рефлексия*, указывает на что-то еще помимо этого.

Тело — это язык, поскольку оно по своей сути есть «сгибание-флексия». В рефлексии телесная сгибание-флексия, по-видимому, разделяется, раскалывается надвое, противостоя себе и отражаясь в себе; в конце концов, она является себе освобожденной от всего, что

[9] La Révocation. P. 28–29.

обычно скрывает ее. В замечательной сцене *Отмены* Роберта, просовывая свои руки в дарохранительницу, чувствует, что их хватают какие-то длинные руки, похожие на ее собственные... В *Суфлере* две Роберты борются, обвиваются руками, сжимают пальцы, тогда как приглашенный гость «суфлирует»: *раздели ее*! И *Роберта вечером* заканчивается жестом Роберты — она показывает «пару ключей Виктору, которых он касается, хотя так и не возьмет»: подвешенная сцена, поистине застывший водопад, отражающий все дилеммы и силлогизмы, с которыми «призраки-духи» нападают на Роберту во время ее изнасилования. Но если тело — это сгибание-флексия, то оно же и язык. Полное отражение слов, или отражение в словах, необходимо для того, чтобы проявился флексивный характер языка, освобожденный наконец от всего, что скрывает и утаивает его. В своем превосходном переводе *Энеиды* Клоссовски это ясно показывает: стилистические изыскания должны породить образ из флексии, отраженной в двух словах — из сгибания-флексии, которая противостояла бы самой себе и отражалась бы на себя в словах. В этом состоит позитивная сила высшего «солицизма», или сила поэзии, заложенная в столкновении и совокуплении слов. Если язык *имитирует* тела, то не благодаря звукоподражанию, а благодаря сгибанию-флексии. Если тела имитируют язык, то не благодаря органам, а благодаря сгибанию-флексии. Существует целая пантомима, внутренняя для языка как некоторого дискурса или истории внутри тела. Если жесты говорят, то прежде всего потому, что слова имитируют жесты: «Фактически, эпическая поэма Вергилия — это некий театр, где слова имитируют жесты и ментальные состояния персонажей... Слова — не тела — принимают позу; слова — не одеяния — сплетаются; слова — не доспехи — сверкают...»[10] Совершенно необходимо сказать несколько слов о синтаксисе Клоссовски, который сам составлен из каскадов, подвешиваний и отраженных сгибаний-флексий. В сгиба-

[10] Введение к (французскому) переводу Энеиды.

нии-флексии, согласно Клоссовски, присутствует двойная трансгрессия — трансгрессия языка плотью и плоти языком[11]. Он смог извлечь из этого некий стиль и мимикрию — одновременно и особый язык, и особое тело.

* * *

Какова же роль этих подвешенных сцен? Речь тут идет не столько об усмотрении в них какой-то устойчивости или непрерывности, сколько об осознании в них объекта фундаментального повторения: «Жизнь, повторяющаяся снова и снова для того, чтобы удержать себя — в падении, — словно задерживающая дыхание в неком мгновенном осознании своего начала; но повторение жизнью самой себя было бы безнадежным делом без симулякра актера, которому, воспроизводя этот спектакль, удается тем самым избавить себя от повторения»[12]. Это странная тема спасительного повторения, которое спасает нас прежде всего и главным образом от повторения. Действительно, психоанализ учит нас, что мы заболеваем от повторения, но он учит также и тому, что мы исцеляемся благодаря повторению. Как раз *Суфлер* и есть такой отчет о спасении, или «исцелении». Это исцеление, однако, в меньшей степени обязано вниманию встревоженного доктора Егдрэзила, чем театральной репетиции и театрализованному повторению. Но чем должна быть театральная репетиция, чтобы она могла обеспечить спасение? Роберта из *Суфлера* играет *Роберту вечером,* и она разделяется на двух Роберт. Если она повторяет слишком точно, если она играет роль слишком натурально, репетиция утрачивает свой признак — в неменьшей степени, чем если бы она играла эту роль плохо и изображала ее неуклюже. Не в этом ли заключается новая неразрешимая дилемма? Или же мы, скорее, должны вообразить два типа повторения — одно ложное, а другое истинное, одно безнадежное, а другое благотворное, одно сковывающее, а другое освобождающее;

[11] Un si funeste désir. P. 126.
[12] La Révocation. P. 15.

то, которое обладало бы точностью в качестве своего противоречивого критерия, и другое, которое отвечало бы иным критериям?

Одна тема проходит сквозь все творчество Клоссовски: оппозиция между обменом и подлинным повторением. Ибо обмен включает в себя только сходство, даже если это сходство крайне значительно. Его критерием служит точность, вместе с равенством обмениваемых продуктов. Это ложное повторение, вызывающее в нас болезнь. С другой стороны, подлинное повторение появляется как единичный поступок, который мы совершаем в отношении того, что не может быть обменено, смещено или замещено — подобно стиху, который повторяется при условии, что ни одно слово не может быть изменено. Речь уже не идет о равенстве между похожими вещами, нет даже речи о тождестве Того же Самого. Подлинное повторение обращается к чему-то единичному, неизменному и различному, без «тождества». Вместо обмена похожим и отождествления Того же Самого *оно удостоверяет подлинность различного*. Эта оппозиция развивается Клоссовски следующим образом: Теодор в *Суфлере* вновь принимает «законы гостеприимства» Октава, состоящие в *размножении* Роберты путем *предоставления* ее гостям. Теперь, при таком возобновлении, Теодор сталкивается со странным обстоятельством: гостиница Лонгшамп — это государственный институт, где каждый из супругов должен быть «декларирован» согласно финансовым правилам и нормам эквивалентности, чтобы служить в качестве объекта обмена и соучаствовать в дележе мужчин и женщин[13]. Однако Теодор начинает видеть в институте Лонгшампа карикатуру на законы гостеприимства, нечто противоположное им. Доктор Егдрэзил говорит ему: «Вы категорически настаиваете на том, чтобы отдавать без возврата и никогда не получать обратно! Вы не можете жить, не подчиняясь всеобщему закону обмена... Практика гостеприимства — как вы ее понимаете — не может быть односторонней. Как и всякое гостеприимство, оно

[13] Le Souffleur. P. 51ff, 71ff.

(и особенно оно) требует абсолютной взаимности, чтобы быть жизнеспособным; это тот барьер, который вы не хотите преодолеть, — распределение женщин между мужчинами и мужчин между женщинами. Вы должны довести это дело до конца, согласиться изменить Роберте с другой женщиной, допустить неверность Роберте, раз уж вы упорно хотите, чтобы она была неверна вам»[14]. Теодор не внемлет. Он знает, что истинное повторение заключается в таком даре, в экономии этого дара, которая противоположна меркантильной экономии обмена (...отдавая должное Жоржу Батаю). Он знает, что хозяин и его отражение — в обоих смыслах этого слова — противоположны гостинице; и что в хозяине и в даре повторение рвется далее, вперед — как высшая сила неразменного: «жена, проституируемая собственным мужем, тем не менее остается его супругой и неразменной собственностью мужа»[15].

Как же получается, что Теодор предпочитает довести свое путешествие до грани безумия? Он был болен, и теперь нас интересует его выздоровление. Говоря точнее, он был болен до тех пор, пока риск обмена не пришел к компромиссу и не стал угрожать его попыткам к чистому повторению. Разве Роберта и жена К не менялись друг с другом до такой степени, что их уже нельзя было отличить одну от другой даже в той схватке, в которой они переплелись руками? И разве сам К не поменялся с Теодором ради того, чтобы отобрать у него все и отвергнуть законы гостеприимства? Теодор (или К?) прав, когда понимает, что повторения нет ни в наивысшем сходстве, ни в точности обмена, ни даже в воспроизводстве идентичного. Повторение — это ни тождество Того же Самого, ни равенство Подобного; оно обнаруживается в интенсивности Различного. Не существует двух женщин, которые походили бы друг на друга и которых можно было бы принять за Роберту; нет двух людей внутри Роберты — внутри одной и той же женщины. Но Роберта обозначает «интенсивность» в самой себе; она заключает в себе различие как тако-

[14] Le Souffleur. P. 211, 212, 218.
[15] Ibid. P. 214.

вое, неравенство, характеристика которого должна возвращаться или повторяться. Короче, двойник, отражение, или симулякр, открывают наконец свою тайну: повторение не предполагает Того же Самого, или Подобного, — таковые не являются его предпосылками. Напротив, именно повторение производит единственное «то же самое» того, что различается, и единственное сходство различного. Выздоравливающий К (или Теодор?) перекликается с выздоравливающим Заратустрой Ницше. Все «обозначения» повержены и «денонсированы» с тем, чтобы создать пространство для богатой системы интенсивностей. Пара Октав–Роберта отсылает к чистому различению интенсивности в мысли; имена Октав и Роберта уже не обозначают чего-то [предметного]; теперь они выражают чистые интенсивности — взлеты и падения[16].

Таково отношение между застывшими сценами и повторением. «Падение», «различие», «подвешенность» отражаются в возобновлении, или в повторении. В этом смысле тело отражается в языке: характерное свойство языка состоит в том, что он *вбирает в* себя застывшую сцену, составляет из нее «призрачное» событие, или, скорее, приводит «призраков-духов». В языке — в сердцевине языка — разум схватывает тело, его жесты в качестве объекта фундаментального повторения. Различие делает вещи видимыми и умножает тела; но именно повторение дает вещам возможность быть высказанными, удостоверяет подлинность множественного и делает из него спиритуальное событие. Клоссовски говорит: «У Сада язык — нетерпимый к самому себе — не знает истощения, спущенный с цепи на одну и ту же жертву до конца ее дней... В телесном акте не может быть трансгрессии, если он не оживает как спиритуальное событие; но для того, чтобы приостановить объект, необходимо найти и воспроизвести событие в повторяемом

[16] См.: послесловие к Lois de l'hospitalité: «Имя Роберта является достаточно специфичным обозначением первичной интенсивности»; точно так же такая пара, как кожа и перчатка, не обозначает какой-либо вещи — скорее, она выражает интенсивности (p. 334–336).

описании телесного действия»[17]. В конце концов, что такое Порнограф? Порнограф — это тот, кто повторяет и возобновляет. То, что автор — это по своей сути некий повторитель, должно сообщать нам нечто о связи между языком и телом, о взаимном пределе и трансгрессии, которые каждый из них находит в другом. В романе Гомбровича *Порнография* центральными являются застывшие сцены: сцены, которые герой (или герои?) — соглядатай-рассказчик-литератор, человек театра — налагает (налагают) на двух молодых людей; сцены, извращенность которых проистекает из взаимного безразличия одних лишь молодых людей; но это также и сцены, которые достигают своей кульминации с низвержением и различением уровня, резюмируемых в повторении языка и зрения; собственно говоря, сцены обладания, поскольку молодые люди захвачены собственными мыслями, предопределены и денонсированы соглядатаем-рассказчиком. «Нет, нет, все это, может, и не было бы скандальным, если бы так сильно не расходилось с их естественным ритмом — застывшие, странно неподвижные, как будто и не они это... Их ладони, высоко поднятые над головами, "непроизвольно" сплетаются. А сплетясь, неожиданно резко и быстро идут вниз. Оба склоняют головы и смотрят на руки. И тогда они внезапно падают, собственно говоря, непонятно было, кто кого повалил, но выглядело так, будто это руки их повалили»[18]. Хорошо, что эти два автора — столь новые, столь значимые и вместе с тем столь разные — встречаются друг с другом на теме тела-языка, порнографии-повторения, порнографа-повторяющего и писателя-воспроизводителя.

* * *

Так в чем же дилемма? Каким же образом создается дизъюнктивный силлогизм, выражающий эту дилемму? Тело — это язык; но оно может маскировать речь о том, что это так и есть, — оно может прятать ее. Тело может

[17] Un si funeste désir. P. 126–127.

[18] *Гомбрович В.* Девственность. Порнография. Из дневников. М.: Лабиринт, 1992. С. 193–194, 202–203.

желать — и обычно так и бывает — безмолвия в отношении своих отправлений. В этом случае речь — репрессированная телом, но при том проецируемая, делегируемая и отчуждаемая — становится дискурсом прекрасной души, которая говорит о законах и добродетелях, сохраняя в то же время молчание по поводу тела. В данном случае ясно, что сама речь, так сказать, чиста, но безмолвие, на котором она покоится, нечисто. Сохраняя это безмолвие, которое одновременно и скрывает, и делегирует его речь, тело обращает нас к безмолвным воображаемым. В сцене изнасилования Роберты Колоссе и Боссу (то есть призраками-духами, которые помечают собой различие уровней как предельную реальность) мы слышим, что она говорит: «Что вы собираетесь делать с нами и что нам делать с вашей плотью? Должны ли мы сожрать ее, раз она все еще способна говорить? Или же мы должны обойтись с ней так, будто она должна была сохранить вечное безмолвие?.. Как могло бы (ваше тело) быть таким вкусным, если не посредством речи, которую оно скрывает»[19]. И Октав говорит Роберте: «У тебя есть тело, с помощью которого можно скрывать свою речь»[20]. Фактически, Роберта — это председатель комиссии по цензуре; она говорит о добродетелях и законах; ей нельзя отказать в аскетизме, она не убила «прекрасную душу» в себе... Ее слова чисты, хотя ее молчание нечисто. Ибо в этом молчании она имитирует призраков-духов; а значит, она провоцирует их, провоцирует их агрессию. Они воздействуют на ее тело, внутри ее тела, принимая форму «нежелательных мыслей» — одновременно громадных и недоразвитых. Таков первый термин дилеммы: *либо* Роберта безмолвствует, но провоцирует агрессию духов своим молчанием, которое тем более нечисто, что ее речь еще более нечиста...

Либо должен существовать грязный, непристойный и нечестивый язык для того, чтобы молчание было чистым и чтобы язык, присущий этому молчанию, был чистым языком, обитающим в таком безмолвии. «Говори,

[19] Roberte. P. 73, 85.
[20] Ibid. P. 133.

и мы исчезнем», — сказали призраки-духи Роберте[21]. Но не имеет ли Клоссовски просто в виду, что речь предохраняет нас от размышлений о скверных вещах? Нет; чистый язык, который производит нечистое безмолвие, является *провокацией* разума со стороны тела; сходным образом, нечистый язык, производящий чистое безмолвие, является *устранением* [ревокацией] тела со стороны разума. Как говорят герои Сада, как раз не наличность тел возбуждает либертена, а великая идея того, чего здесь нет. По Саду, «порнография — это форма борьбы разума против плоти». Или, точнее, что же отменяется в теле? Ответ Клоссовски гласит: именно целостность тела и обусловленная ею идентичность личности — вот что оказывается подвешенным и испаряющимся. Несомненно, такой ответ крайне сложен. Однако его достаточно, чтобы мы поняли, что дилемма тело–язык устанавливается между двумя отношениями тела и языка. Пара «чистый язык–нечистое безмолвие» обозначает определенное отношение, в котором язык привносит тождество личности и целостность тела в ответственное эго, но хранит безмолвие по поводу всех сил, которые вызывают разложение этого эго. Или же сам язык становится одной из них и принимает на себя груз всех этих сил, давая тем самым расчлененному телу и разложенному эго доступ к безмолвию, которое есть безмолвие невинности. В этом случае у нас имеется другой термин дилеммы: «нечистый язык–чистое безмолвие». Другими словами, альтернативны два типа чистоты — ложная и истинная: чистота ответственности и чистота невинности, чистота Памяти и чистота Забывчивости. Ставя проблему с лингвистической точки зрения, в *Бафомете* [Клоссовски] говорит: *либо* слова вспоминаются, но их смысл остается неясным; *либо* смысл проявляется, когда воспоминание о словах исчезает.

Если брать еще глубже, природа этой дилеммы теологична. Октав — это профессор теологии. *Бафомет* в целом является теологическим романом, который противопоставляет систему Бога и систему Антихриста как

[21] Roberte. P. 85. В связи с этим движением чистого и нечистого см. Un si funeste desir. P. 123–125.

два термина фундаментальной дизъюнкции[22]. Фактически, порядок божественного творения зависит от тел, сложился из них. В порядке Бога, в порядке существования тела дают разуму (или скорее накладывают на него) два свойства: тождество и аморальность, личностность и способность к воскрешению, некоммуникабельность и целостность. Понятливый племянник Антуан относительно соблазнительной теологии Октава говорит: «Что такое некоммуникабельность? Это принцип, согласно которому индивидуальное бытие не может приписываться нескольким индивидуальностям и который конституирует собственно самоидентичную личность. Что такое приватив-ная функция личности? Это функция, из-за которой наша сущность не может быть признана природой ни как низшая, ни как высшая по отношению к нам самим»[23]. Именно в силу того, что призрак-дух связан с телом и воплощен [в нем], он обретает персональность: отделенный от тела — в смерти — он возвращает свою равноголосую и умножающую силу. И именно тогда, когда он возвращается в свое тело, призрак-дух обретает бессмертие; воскрешение тел является условием выживания призрака-духа. Освобожденный от тела, отклоняющий и отменяющий свое тело, призрак-дух прекратил бы существовать — скорее, он «обитал» бы в своей беспокойной силе. Значит, смерть и двойственность, смерть и множественность — таковы подлинные спиритуальные определения, или подлинные спиритуальные события. Мы должны понять, что Бог — враг призраков-духов, что порядок Бога идет вразрез с порядком призраков-духов; для того, чтобы учредить бессмертие и персональность, чтобы принудительно наложить их на призраков-духов, Бог должен зависеть от тела. Он подчиняет призраки-духи приватив-ной функции личности и приватив-ной функции воскрешения. Исход Божественного пути — это «жизнь плоти»[24]. Бог — это Предатель по сути: он совершает измену против призраков-духов, измену против самого дыхания и, чтобы предотвратить от-

[22] Le Baphomet (Paris: Mercure de France, 1965).
[23] Roberte. P. 43–44.
[24] Ibid. P. 73.

ветный выпад, удваивает измену — воплощается сам[25]. «В начале было предательство».

Порядок Бога включает следующие элементы: тождество Бога как предельного основания; тождество мира как окружающей среды; тождество личности как прочно обоснованного деятеля; тождество тел как основы; и наконец, тождество языка как власти *денотирования* всего, чего угодно. Но этот порядок Бога выстраивается против другого порядка, и этот другой порядок обитает в Боге, мало-помалу ослабляя его. Именно с этого пункта начинается история в *Бафомете*: служа Богу, великий магистр тамплиеров имеет в качестве поручения сортировку призраков-духов и не должен допускать их смешивания друг с другом, пока не наступит день Воскресения. Итак, уже в мертвых душах присутствует определенное мятежное стремление — стремление избежать Божьего суда: «Самые древние души пребывают в ожидании совсем недавно прибывших, и, сливаясь благодаря родственным сходствам, каждая согласна загладить в других свою ответственность»[26]. Однажды великий магистр узнает призрака-духа, который проник [в наш мир] и предстал перед ним, — духа святой Терезы! Ослепленный такой почтенной гостьей, магистр жалуется ей на «сложность» своей задачи и на злобные стремления призраков. Однако вместо того, чтобы посочувствовать ему, Тереза начинает в высшей степени необычное повествование: список избранных закрыт; более никто не будет проклят или признан святым; духи каким-то образом освободились от Божественного порядка; они чувствуют себя избавленными от воскрешения; и они готовы к тому, чтобы вшестером или всемером проникать в одно зародышевое тело для того, чтобы сбросить с себя тяжесть личности и ответственности. Сама Тереза — мятежник, пророк мятежа. Она объявляет смерть Бога, Его низвержение. «Я исключена из числа избранных». Ради молодого богослова, которого любила, она могла бы обрести новое существование в другом теле, затем в третьем... Разве это не доказатель-

[25] Roberte. P. 81.
[26] Le Baphomet. P. 54.

ство того, что Бог отказался от Своего порядка, отказался от мифа о замкнутой личности и безусловном воскрешении так же, как и от темы «однажды и навсегда», заключенной в этом мифе? Действительно, порядок перверсии взорвал Божественный порядок целостности: извращение в низшем мире, где царствует буйная, неистовая природа, полная насилия, бесстыдного разгула и травестии, — после того, как несколько душ входят вместе в одно тело, а одна душа может обладать несколькими телами; извращение в горнем мире — после того, как души уже перемешались все вместе. Бог не может более гарантировать тождества! Это великая «порнография», реванш, взятый призраками-духами как над Богом, так и над телами. И Тереза объявляет великому магистру его судьбу: он более не будет сортировать их дыхания! И тогда, обуянный яростью и завистью, а также безумным искушением и двойственным желанием наказать Терезу и испытать ее, и, наконец, головокружением от дилемм, которые тревожат его мысли (ибо его сознание увязло в «смущающих силлогизмах»), великий магистр «вдувает» дыхание Терезы в двусмысленное тело молодого человека — юного пажа, который однажды рассердил тамплиеров и был повешен во время сцены посвящения. Его тело — подвешенное и вращающееся, несущее печать повешения, чудесно сохраненное и сбереженное для функции низвержения Божественного порядка — получило дыхание Терезы — анальное вдувание, которое вызывает в теле пажа сильную генитальную реакцию.

Таков другой термин дилеммы — система дыханий, порядок Антихриста, который пункт за пунктом противостоит Божественному порядку. Он характеризуется смертью Бога, разрушением мира, разложением личности, расчленением тел и сдвигом функции языка, который выражает теперь только интенсивности. Часто говорят, что философия в ходе своей истории сменила центр перспективы, замещая точку зрения конечного эго на точку зрения бесконечной божественной субстанции. Кант стоял на поворотном пункте. Однако настолько ли уж значительно такое изменение, как оно

само заявляет о себе? Здесь ли следует искать значимое различие? Пока мы сохраняем формальное тождество эго, не остается ли эго в подчинении у Божественного порядка и единственного Бога, который является его основанием? Клоссовски настаивает на том, что Бог — это единственный гарант тождества эго и его субстантивной основы, то есть целостности тела. Нельзя сохранить эго, не держась за Бога. Смерть Бога по существу означает и по существу влечет за собой разложение эго: могила Бога — это также и могила эго[27]. Итак, дилемма, возможно, находит свое наиболее точное выражение: тождество эго всегда отсылает к тождеству чего-то вне нас; следовательно, «если это Бог, то наше тождество — это чистая милость; если это окружающий мир, где все начинается и кончается дессигнацией, то наша тождественность — не что иное, как чисто грамматическая шутка»[28]. Кант по-своему предвидел это, когда совместно приговорил к смерти, по крайней мере спекулятивной, рациональную психологию, рациональную космологию и рациональную теологию.

Оказывается, именно в связи с одним тезисом Канта по поводу теологии — странным и весьма ироничным тезисом — проблема *дизъюнктивного силлогизма* обретает свое полное значение: Бог предстает как принцип или хозяин дизъюнктивного силлогизма. Чтобы понять этот тезис, мы должны вспомнить ту связь, которую Кант вообще устанавливает между Идеями и силлогизмом. Разум изначально не определяется посредством специальных понятий, которые можно было бы назвать Идеями. Он, скорее, определяется особым способом обработки понятий понимания: если понятие дано, то разум ищет другое [понятие], которое, взятое во всей полноте его объема, обусловливает применение первого к тому объекту, к которому оно отсылает. В этом состоит природа силлогизма. Например, если понятие

[27] Un si funeste désir. P. 220–221: «Когда Ницше объявляет смерть Бога, это значит, что Ницше с необходимостью должен утратить собственную тождественность... Абсолютный гарант тождества ответственного эго исчезает в горизонте сознания Ницше, которое, в свою очередь, сливается с таким исчезновением».

[28] Les Lois de l'hospitalité, послесловие. С. 337.

«смертный» применяется к Сократу, то мы ищем понятие, которое, взятое в полном своем объеме, служит условием такой атрибуции (*все люди*). Таким образом, развертывание разума не создавало бы особой проблемы, если бы оно не сталкивалось с некоторой трудностью, а именно с той, что понимание использует особые первичные понятия, называемые «категориями». Последние уже отнесены ко *всем* объектам возможного опыта. Так что когда разум наталкивается на категорию, то как же он сможет найти другое понятие, объем которого был бы условием применения категории ко всем объектам возможного опыта? Именно в этом пункте разум вынужден изобретать сверхобусловливающие понятия, которые будут названы Идеями. Следовательно, разум определяется как источник Идей именно вторичным образом. Мы будем называть Идеей такое понятие, которое, взятое во всем его объеме, обусловливает применение категории отношения (субстанции, причинности, общности) ко всем объектам возможного опыта. Гениальная заслуга Канта в том, что он показывает, что эго — это Идея, которая соответствует категории субстанции. Действительно, эго обусловливает не только применение этой категории к феноменам внутреннего чувства, но также и к феноменам внешнего чувства — в силу их не менее острой непосредственности. Таким образом, эго раскрывается как универсальный принцип категорического силлогизма, поскольку последний связывает феномен, определенный как предикат, с субъектом, определенным как субстанция. Кант также показывает, что мир — это Идея, которая обусловливает применение категории причинности ко всем феноменам. В этом смысле мир — это принцип гипотетического силлогизма. Отсюда оказывается, что эта необычайная теория силлогизма, состоящая в раскрытии онтологических импликаций последнего, сталкивается с третьей, и последней, задачей — задачей значительно более деликатной: выбора больше нет, Богу — как третьей Идее — остается обеспечивать применение категории всеобщности, то есть *господствовать над дизъюнктивным силлогизмом*. При этом Бог, пусть даже времен-

но, лишен своих традиционных притязаний — творить субъектов и производить мир, — и за ним оставлена явно скромная задача, а именно разыгрывать дизъюнкции или, по крайней мере, обосновывать их.

Как это возможно? В этом пункте и проступает ирония: Кант собирается показать, что под именем философского христианского Бога ничего, кроме данного обстоятельства, никогда и не понималось. Фактически, Бог определяется общей совокупностью всего возможного, поскольку эта совокупность задает «первичный» материал или целое реальности. Реальность каждой вещи «происходит» из нее: она, в сущности, держится на ограничении этой тотальности, «поскольку часть ее (реальности) вписывается в вещь, а остальное исключается — такова процедура, которая согласуется с "или–или" большой дизъюнктивной посылки и определением объекта в малой посылке посредством одного из членов деления»[29]. Короче говоря, общая совокупность возможного является неким первичным материалом, из которого посредством дизъюнкции происходит единственное и полное определение понятия каждой вещи. В Боге нет иного смысла, кроме того, чтобы обосновывать такое обращение с дизъюнктивным силлогизмом, поскольку дистрибутивное единство не позволяет нам сделать вывод, что его Идея представляет коллективное или единичное единство бытия в себе, которое было бы представлено Идеей.

Следовательно, у Канта мы находим, что Бог предстает как хозяин дизъюнктивного силлогизма только потому, что дизъюнкция связана с исключениями в реальности, которая происходит из нее, а значит, с *отрицательным и ограничительным употреблением*. Тезис Клоссовски, заключающий в себе новую критику разума, обретает, таким образом, свое полное значение: не Бог, а именно Антихрист является хозяином дизъюнктивного силлогизма. Это так потому, что анти-Бог определяет *прохождение* каждой вещи через все ее возможные предикаты. Бог, как Бытие сущего, смещается Бафометом,

[29] *Кант И.* Идеал чистого разума. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1964. С. 507.

«князем всех модификаций», который сам — модификация всех модификаций. Больше нет какой-либо первичной реальности. Дизъюнкция — это всегда дизъюнкция; «или–или» — это всегда «или–или». Дизъюнкция указывает не на то, что определенное число предикатов исключается из вещи ради тождества соответствующего понятия; скорее она означает теперь то, что каждая вещь открыта перед бесконечным числом предикатов, через которые она проходит, — при условии, что она теряет свою самотождественность как понятие и как самость. Дизъюнктивный силлогизм смыкается с дьявольским началом и применением, и одновременно дизъюнкция утверждается ради самой себя, не прекращая быть дизъюнкцией; расхождение и различие становятся объектами чистого утверждения, а «или–или» становится силой утверждения вне концептуальных условий самотождественности Бога, мира и эго. Как таковые, дилемма и солицизм обретают высшую позитивность. *Однако мы видели, сколь часто отрицающие и исключающие дизъюнкции все же бытуют в творчестве Клоссовски: между обменом и повторением; между языком, который скрыт телом, или великолепным телом, сформированным языком; и наконец, между Божественным порядком и порядком Антихриста.* Но именно в порядке Бога — и только в нем — дизъюнкция имеет отрицательное значение исключения. И именно на другой стороне — в порядке Антихриста — дизъюнкция (различие, расхождение, децентрация) как таковая становится утверждающей и утвержденной силой.

* * *

Что же это за другая сторона, эта Бафометова система чистых дыханий или мертвых призраков-духов? У них нет личной самоидентичности; они свергли и отменили ее. Но тем не менее они обладают сингулярностью [единичностью] или даже множеством сингулярностей; они обладают флуктуациями, образующими фигуры на гребнях волн. Мы достигаем здесь той точки, в которой миф Клоссовски о дыханиях тоже становится философией. Представляется, что дыхания — в себе и в

нас — должны пониматься как чистые интенсивности. В этой форме интенсивных количеств и степеней мертвые призраки-духи обладают «бываниem», несмотря на тот факт, что они утратили «существование» и протяженность тела. В этой форме они сингулярны, хотя и утратили тождество эго. Интенсивности заключают в себе неравное и различное — каждая из них уже является различием в себе, — так что все они включены в манифестацию каждой из них. Это мир чистых интенций, как объясняет Бафомет: «самоценность не преобладает»; «каждая интенция может быть пронизана еще и другими интенциями»; «только самая бессмысленная интенция прошлого, уповающего на будущее, могла бы восторжествовать над другой интенцией»; «если одно дыхание натолкнулось на другое, значит, они предполагали друг друга, но каждое согласно *изменчивой интенсивности интенции*». Это доиндивидуальные и безличные сингулярности — великолепие неопределенного местоимения, — подвижные, коммуницирующие, пронизывающие друг друга на бесконечности степеней и бесконечности модификаций; чарующий мир, где утрачена тождественность эго, но не в пользу тождественности Одного или единства Целого, а ради преобладания интенсивного многообразия и власти метаморфоз, где отношения силы играют друг в друге. Это состояние того, что может быть названо «*complicatio*» [*усложнение*], в качестве противостояния христианскому *simplificatio* [*упрощению*]. *Роберта вечером* уже показала усилие Октава проложить свой путь в Роберту, внести свою интенцию (свою интенсивную интенциональность) и, таким образом, обратить ее к другим интенциям, даже если бы это произошло ценой «денонсации» ее к призракам-духам, которые ее насилуют[30]. И в *Бафомете* Тереза «вдувается» в тело молодого пажа с тем, чтобы сформировать андрогина или Князя модификации, который приносится в жертву интенциям других и отдает себя другим призракам-духам для соучастия: «Я не творец, подчиняющий сущее тому, что он творит, его творению в единичном эго, а это эго в

[30] Roberte. P. 53.

единичном теле...» Система Антихриста — это система симулякров, противопоставленных миру тождеств. Но поскольку симулякр избавляется от тождества, говорит и является объектом говорения, он в то же время завладевает как зрением, так и говорением и внушает как свет, так и звук. Он открывает доступ собственному различию и всем другим различиям. Все симулякры поднимаются к поверхности, образуя подвижную фигуру на гребне волн интенсивности — некий интенсивный фантазм.

Легко видеть, как Клоссовски переходит от одного смысла слова «*intentio*» к другому — телесная интенсивность и речевая интенциональность. Симулякр становится фантазмом, интенсивность становится интенциональностью в той степени, в которой она принимает в качестве своего объекта другую интенсивность, которую она включает в себя и в которую включена сама, сама выступая в качестве объекта на бесконечности интенсивностей, через которые она проходит. Это все равно что сказать, что у Клоссовски имеется целая «феноменология», которая заимствуется из схоластической философии в той же мере, как это было у Гуссерля, но которая прокладывает собственные пути. Что касается перехода от интенсивности к интенциональности, то это и есть переход от знака к смыслу. Блестяще анализируя Ницше, Клоссовски интерпретирует «знак» как след флуктуации, след интенсивности, а «смысл» — как движение, посредством которого интенсивность стремится к себе в стремлении к другому, изменяет себя, изменяя другого, и в конце концов возвращается на свой собственный след[31]. Растворившееся эго раскрывается в серию ролей, поскольку оно дает начало интенсивности, которая уже заключает различие в себе, неравное в себе, и которая пронизывает все другие интенсивности через и внутри множества тел. В моем дыхании всегда есть другое дыхание, другая мысль — в моей мысли, иное обладание — в том, чем я обладаю, тысяча вещей и тысяча существ впутаны в мои переплетения: любая подлинная

[31] «Забывание и анамнезис в опыте проживания вечного возвращения Того же Самого», в Ницше: Cahiers de Royaumont (Paris: Minuit, 1967).

мысль — это агрессия. Речь идет не о подспудных влияниях [на нас], а о «вдуваниях» и флуктуациях и о слиянии с ними. То, что все столь «запутано», что я могу быть другим, что нечто еще мыслит в нас с агрессией, которая есть агрессия мысли, с умноженностью, которая есть умножение тела, и с неистовством, которое есть неистовство языка, — такова радостная весть. Ибо мы потому лишь так уверены в новой жизни (без воскресения), что столь много существ и вещей мыслят в нас: потому, что «мы все еще не знаем точно, не другие ли продолжают мыслить внутри нас (но кто эти другие, которые образуют внешнее по отношению к тому внутреннему, которое мы считаем самими собой?) — все возвращается к сингулярному дискурсу, к флуктуациям интенсивности, которые, например, соответствуют мысли каждого и никого»[32]. Тогда же, когда тела утрачивают свое единство, а эго — свою идентичность, язык утрачивает свою обозначающую функцию (свой особый род целостности) для того, чтобы раскрыть некую ценность, которая является чисто выразительной, или, как говорит Клоссовски, «эмоциональной». Он раскрывает эту ценность не по отношению к кому-то, кто выражает себя и кто подвижен, но по отношению к чему-то, что является чистым выражаемым, чистым движением или чистым «призраком-духом», — *смыслу* как доиндивидуальной сингулярности, или интенсивности, которая возвращается к себе через других. Здесь все так же, как с именем Роберта, которое не обозначает какую-то личность, а скорее выражает некую первичную интенсивность, или как с Бафометом, который излучает различие интенсивности, что конституирует его имя, Б-А БА («собственное имя содержится в гиперболическом дыхании моего имени не в большей степени, чем возвышенная идея, которую каждый питает на свой счет, способна устоять против моего головокружения»)[33]. Ценности

[32] Забывание и анамнезис. С. 233.

[33] Le Baphomet. P. 137. По поводу чисто выразительного, или «эмоционального», языка в связи с понятием Stimmung [настроение] и в противоположность функции обозначения см.: Туринский период Ницше // L'Ephémère (1968). № 5. P. 62–64.

выразительного и экспрессионистского языка — это провокация, ревокация [отмена] и эвокация [воплощение]. Воплощенное (выраженное) — это сингулярные и сложные призраки-духи, которые обладают телом не иначе, как умножая его внутри системы отражений, и которые не инициируют язык без того, чтобы проецировать его на интенсивную систему резонансов. Отмененное (денонсированное) — это телесное единство, личная идентичность и ложная простота языка, — в той мере, в какой считается, что он обозначает тела и манифестирует эго. Как призраки-духи говорят Роберте: «Нас можно вызвать; но и твое тело можно отменить»[34].

От интенсивности к интенциональности: каждая интенсивность желает себя, имеет в виду себя, возвращается на свой собственный путь, повторяет и имитирует себя посредством всех других. Это — движение смысла, которое должно определяться как вечное возвращение. Уже *Суфлер* — роман о болезни и выздоровлении — заканчивается откровением вечного возвращения; а своим *Бафометом* Клоссовски создает грандиозное продолжение Заратустры. Трудность, однако, заключается в интерпретации фразы *«вечное возвращение Того же Самого»*. Ведь никакой формы тождества здесь не сохраняется, поскольку каждое растворенное эго возвращается к себе, только переходя в другие [эго], и желает себя только в серии не своих ролей. Интенсивность, будучи уже различием в себе, раскрывается в раздельные и расходящиеся серии. Но поскольку серии в общем не подчинены условиям тождества понятия — при том что сущность, которая пересекает их, подчинена идентичности эго как индивидуальности, — то дизъюнкции остаются дизъюнкциями. Однако их синтез более не является исключающим или отрицающим; наоборот, они обретают утвердительный смысл, посредством которого подвижная сущность проходит по всем раздельным сериям. Короче, расхождение и дизъюнкция как таковые становятся объектом

[34] Roberte. P. 84.

утверждения. Подлинный объект вечного возвращения — это интенсивность и сингулярность; из этого обстоятельства проистекает связь между вечным возвращением как актуализированной интенциональностью и волей к власти как открытой интенсивностью. Как только сингулярность понимается как доиндивидуальное, как внешнее по отношению к тождеству эго — то есть как *случайное,* — она коммуницирует со всеми другими сингулярностями, не прекращая образовывать дизъюнкции с ними. Однако она делает это, проходя через все разделенные термины, которые она одновременно утверждает, а не распределяя их по исключениям. «Итак, все, что я должен сделать, — это снова пожелать себя, но уже не в качестве результата предыдущих возможностей, не как исполнение одного [варианта] из тысячи, а как случайный момент, сама случайность которого включает необходимость полного возвращения всех серий»[35].

Вечное возвращение выражает этот новый смысл дизъюнктивного синтеза. Отсюда следует, что вечное возвращение не говорит о Том же Самом («оно разрушает тождества»). Наоборот, именно и только То же Самое говорит о том, что различается в себе — интенсивное, неравное и разделенное (воля к власти). На самом деле, именно Целое говорит о том, что остается неравным; именно Необходимость говорит только о случайностях. Это само единоголосие: единоголосие Бытия, языка и безмолвия. Однако единоголосое Бытие высказывается о сущих, которые не являются единоголосыми, единоголосый язык накладывается на тела, которые не единоголосы, «чистое» безмолвие окружает слова, которые не «чисты». Таким образом, тщетно было бы искать в вечном возвращении простоты круга и схождения серий вокруг какого-то центра. Если круг и есть, то это *circulus vitiosus deus*: различие здесь в самом центре, а окружность — это вечный переход через расходящиеся серии. Это всегда децентрированный круг для эксцентричной окружности.

[35] Забывание и анамнезис. С. 229. См. также: Туринский период Ницше. С. 66–67, 83.

Вечное возвращение — это, на самом деле, когерентность, но это такая когерентность, которая не допускает существования моей когерентности, когерентности мира и когерентности Бога[36]. Ницшеанское повторение не имеет ничего общего с повторением Киркегора; или, в более общем смысле, повторение в вечном возвращении не имеет ничего общего с христианским повторением. Ибо то, что возвращает христианское повторение, оно возвращает однажды и только однажды: здоровье Иова и дитя Авраама, воскрешенное тело и вновь обретенное эго. Есть сущностное различие между тем, что возвращается «однажды и навсегда», и тем, что возвращается каждый раз и в любое время, и бесконечное число раз. Вечное возвращение — это, на самом деле, Целое, но такое Целое, которое говорит о разъединенных членах или расходящихся сериях: оно не все возвращает назад, оно не дает вернуться тому, что возвращается лишь однажды, а именно тому, что стремится перецентрировать круг, сделать серии сходящимися, восстановить эго, мир и Бога. В круг Диониса Христос не вернется; порядок Антихриста изгоняет прочь другой порядок. *Все то, что основано на Боге и негативно и исключающе использует дизъюнкцию, отвергается и исключается вечным возвращением.* Все то, что приходит однажды и навсегда, отсылается назад к порядку Бога. Фантазм Бытия (вечное возвращение) осуществляет возвращение только симулякров (воля к власти как симуляция). Будучи когерентностью, которая не позволяет мне существовать, вечное возвращение является нонсенсом, который распределяет смысл по расходящимся сериям на всей окружности децентрированного круга, ибо «безумие — это утрата мира и себя в знании, у которого нет ни начала, ни конца»[37].

[36] Les Lois de l'hospitalité, послесловие. См. также: Забывание и анамнезис. С. 233. «Значит ли это, что мыслящий субъект утратит свою тождественность со связной мыслью, которая исключала бы его самого?»

[37] Les Lois de l'hospitalité, послесловие. С. 346.

IV. Мишель Турнье и мир без другого

«Андоар на миг перестал жевать, забыв про длинный стебель, свисавший у него изо рта. Потом он испустил короткое блеяние, затряс бородой и, встав на дыбы, двинулся к Пятнице; на ходу он махал передними копытами и качал огромными рогами, словно приветствовал толпу зрителей. Пятница застыл от изумления при этом дьявольском зрелище. Козел был уже всего в нескольких шагах от человека; вдруг он опустился на все четыре ноги и, словно катапульта, рванулся вперед. Голова зверя опустилась к земле, рога чудовищными вилами нацелились на Пятницу и готовы были вот-вот вонзиться ему в грудь подобно тяжелым стрелам с меховым оперением. Пятница отпрянул влево всего на долю секунды позже, чем требовалось. Жестокий удар в правое плечо развернул его вокруг собственной оси, от резкой вони перехватило дыхание»[1].

Этот блестящий пассаж посвящен битве между Пятницей и козлом, где Пятница будет ранен, а козел погибнет: «Большой козел мертв». А после Пятница объявит о своем удивительном проекте: мертвый козел взлетит и запоет — это будет летающий и музицирующий козел. Сначала Пятница обрабатывает шкуру: шерсть удаляется, кожа вымачивается, чистится пемзой и растягивается на деревянной раме. Прикрепленная к крестовине из тростника, шкура козла отзывается на малейшее движение, играя роль гигантского звездного поплавка, переносящего воды на небо. На втором этапе Пятница занимается головой и кишками. Он создает из них инструмент, который помещает затем на засохшее дерево, чтобы воспроизвести мгновенную симфонию, единственным исполнителем которой должен быть ветер. Теперь уже гул земли возносится к небесам и превращается в согласное звучание светил — всесозвучие: «то была поистине *первозданная*, нечеловеческая музы-

[1] Vendredi ou les Limbes du Pacifique (Paris: Gallimard, 1967). Имеется русский перевод: Пятница, или Тихоокеанский лимб (М.: Радуга, 1992). С. 235. (Все ссылки сделаны по русскому переводу. — *Примеч. пер.*)

ка стихий»[2]. Таким двойственным образом большой мертвый козел освобождает Стихии. Следует заметить, что земля и воздух выступают не столько как отдельные стихии, сколько как две завершенные противостоящие друг другу фигуры, каждая из которых, со своей стороны, вбирает в себя четыре стихии. Земля, однако, удерживает, скрывает и сковывает их в глубине тел, тогда как небо — со светом и солнцем — приводит их в свободное и чистое состояние, избавленное от пределов, чтобы сформировать космическую поверхностную энергию — общую характеристику для каждой стихии. Таким образом, есть хтонические огонь, вода, воздух и земля, но есть еще и эфирные, астральные земля, вода, огонь и воздух. Между небом и землей идет борьба, ставка в которой — освобождение всех четырех стихий. И остров выступает как граница и поле этой борьбы. Вот почему столь важно знать, на чью сторону встанет остров, и сможет ли он выплеснуть в небо свои огонь, землю и воду — сможет ли стать солнечным. Остров — такой же герой романа, как Робинзон и Пятница. Он меняет свои очертания через серию делений так же, как Робинзон меняет свою форму через серию метаморфоз. Субъективная серия Робинзона неотделима от серии состояний острова.

В конечном счете Робинзон становится стихией на своем острове, да и сам остров предстает в виде стихий: Робинзон Солнца на солнечном острове — Уранид на Уране. Важен не исходный пункт, а, наоборот, вывод и результат, которые достигаются после всех перевоплощений. И в этом первое существенное отличие от Робинзона Дефо. Часто можно услышать, что рассказ о Робинзоне в произведении Дефо не просто какая-то история, а некий «инструмент исследования» — исследования, которое начинается с пустынного острова и устремляется к перестройке исходных основ: строгому порядку работ и тех завоеваний, которые происходят с течением времени. Но ведь ясно, что это исследование дважды фальсифицировано. С одной стороны, образ

[2] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 250.

исходного состояния уже предполагает то, что из него пытаются создать (возьмем, например, все то, что Робинзон спас после кораблекрушения). С другой стороны, тот мир, который рождается на основе начального состояния, является эквивалентом *реального* — то есть экономического — мира, или мира, каким бы он был (каким бы он должен был быть), если бы не существовало сексуальности (например, исключение всякой сексуальности у Робинзона Д. Дефо)[3]. Нужно ли делать отсюда вывод, что сексуальность — это единственный воображаемый принцип, способный отклонить мир от строгого экономического порядка, предписанного начальным состоянием? Короче, произведение Дефо четко формулирует вопрос: что станет с человеком, оставшимся в одиночестве, без другого, на необитаемом острове? Но сама проблема плохо поставлена. Ибо вместо того, чтобы помещать асексуального Робинзона в некое начальное состояние, из которого воспроизводится экономический мир, подобный нашему собственному, выступающий архетипом нашего мира, такого асексуального Робинзона следовало бы привести к результатам, *полностью отличным и расходящимся* с нашими, причем в воображаемом мире, который расходится [с нашим]. Ставя проблему в терминах конечного результата, а не в терминах начального состояния, Турнье уже не смог позволить Робинзону покинуть остров. Конечный результат, или конечная цель, Робинзона — это «расчеловечивание», воссоединение либидо и свободных стихий, открытие космической энергии и великого стихийного Здоровья, прилив которого возможен только на этом острове — и только в той мере, в какой сам остров стал эфирным и солнечным. Генри Миллер говорил о «стенаниях фундаментальных элементов — гелия, кислорода, кремния и железа». Несомненно, в нашем Робинзоне гелия и кислорода есть что-то от

[3] По поводу Робинзона Дефо см. замечания Пьера Машери, который показывает, как тема начального состояния связана с воспроизводством экономики мира и с исключением фантастического в пользу так называемой «реальности» этого мира: Pour une théorie de la production littéraire, éd. Maspero. P. 266–275.

Миллера и даже от Лоуренса: уже мертвый козел вызывает стенания фундаментальных стихий.

Но при чтении романа возникает еще и то впечатление, что в великом Здоровье Робинзона у Турнье скрывается что-то совершенно иное, чем у Миллера и Лоуренса. Может быть, то сущностное *отклонение*, которое заключено в великом Здоровье, неотделимо от пустыннической сексуальности? Робинзон Турнье противоположен Робинзону Дефо в силу трех жестко связанных факторов: он соотнесен с конечными результатами и целями, а не с истоками; он сексуален; такие конечные результаты являют собой — под влиянием трансформированной сексуальности — воображаемое отклонение от нашего мира, а не экономическое воспроизводство последнего в ходе непрерывных работ. Собственно говоря, такой Робинзон не делает ничего противоестественного. Но как нам освободиться от впечатления, что сам он извращен, принимая во внимание определение Фрейдом извращенца как того, кто имеет отклонения относительно [сексуальных] целей? Для Дефо одно и то же: что привязать Робинзона к начальному состоянию, что заставить его воспроизвести мир, соответствующий нашему собственному. Но для Турнье одним и тем же будет привязать Робинзона к конечным целям и заставить его отклониться от этих целей, или разойтись с ними. Связанный с начальными условиями, Робинзон с необходимостью должен воспроизвести наш мир; но если связать его с конечными результатами, то он должен отклониться от него. Это довольно странное отклонение, хотя оно и не похоже на то, о чем говорил Фрейд, поскольку является солярным и видит в стихиях свои объекты: в этом и состоит смысл Урана. «Если задаться целью выразить человеческим языком суть этого солнечного соития, то вернее всего было бы назвать меня супругой неба. Но сей антропоморфизм противоречил бы самому себе. На самом деле мы с Пятницей достигли уже той высшей стадии, где различие полов утратило уже свое значение: Пятницу можно уподобить Венере, тогда как я, выражаясь человеческим языком, готов к оплодотворению Высшим

Светилом»[4]. Если верно, что невроз — это негатив перверсии, то не будет ли перверсия, со своей стороны, *изначальным* аспектом невроза?

* * *

Понятие перверсии — понятие-помесь: полуюридическое, полумедицинское. Но ни медицина, ни право не удовлетворяют ему полностью. Что же касается возобновления сегодня интереса к этому понятию, то, по-видимому, мы ищем причину его весьма двусмысленной и случайной связи как с правом, так и с медициной в самой структуре извращения. Исходный пункт таков: перверсия не определяется силой никакого определенного желания в системе влечений; извращенец — не тот, кто чего-то желает, а тот, кто вводит желание в совершенно иную систему и заставляет его играть внутри этой системы роль внутреннего предела, виртуального центра или нулевой точки (хорошо известная садистская апатия). Извращенец — это вовсе не желающее «эго», да и другой для извращенца вовсе не объект желания, пусть даже наделенный реальным существованием. И все-таки роман Турнье — это не трактат о перверсии. Это вообще не роман-трактат. Но это и не роман характеров, ибо там нет другого; это и не роман внутреннего анализа, ибо у Робинзона почти нет интериорности. Это поразительный роман о комических приключениях и космических перевоплощениях. Это не трактат о перверсии, а роман, где развернут тезис Робинзона: человек без другого на своем острове. Такой «тезис», однако, обретает еще больший смысл, поскольку вместо отсылки к начальному состоянию он провозглашает приключение: что произойдет в замкнутом мире без другого? Попытаемся сначала выяснить, что подразумевается под термином «другой», на основе *эффектов* [присутствия] этого другого: мы будем искать такие эффекты на острове, где другой отсутствует; мы будем подразумевать эффекты присутствия другого в нашем привычном мире; мы сделаем вывод о том, что такое другой и что значит для дру-

[4] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 273.

гого отсутствовать. Эффект отсутствия другого есть подлинное приключение духа. Итак, мы имеем дело с экспериментальным и индуктивным романом. При таких условиях философская рефлексия может обогатиться тем, что этот роман открывает нам с такой силой и жизненностью.

Первый эффект другого заключается в том, что вокруг каждого объекта, который я воспринимаю, или каждой идеи, которую я мыслю, существует организация маргинального мира — некий окутывающий фон, — куда другие объекты или другие идеи могут входить в соответствии с законами, регулирующими переход от одного к другому. Я рассматриваю объект, затем я переключаю внимание, позволяя ему уйти на задний план. В то же время с заднего плана выходит новый объект моего внимания. И если этот новый объект не шокирует меня, не ошеломляет с неистовством снаряда (как в том случае, когда мы внезапно сталкиваемся с чем-то невиданным), то это потому, что первый объект уже располагал заполненным окружением, где я уже ощущал предсуществование объекта, который вот-вот должен появиться, и предсуществование целого поля виртуальностей и потенциальностей, которые, как я уже знал, были способны актуализироваться. Так вот, такое знание и чувство маргинального существования возможно только через других людей. «...Окружающее [другие люди — *пер.*] служит для нас постоянным раздражителем не только от того, что будоражит нашу мысль, мешая вариться в собственном соку, а еще и потому, что одна лишь возможность вторжения "чужих" приоткрывает нам завесу над целым миром явлений, расположенных над миром нашего внимания, но в любой момент способных стать его центром»[5]. Ту часть объекта, которую я не вижу, я полагаю видимой для другого, так что, когда я обойду этот объект, чтобы достичь этой скрытой части, я присоединюсь к другому, стоящему за объектом, и я объединю его в целое таким образом, каким уже предвидел. Что же касается объектов за моей спи-

[5] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 54.

ной, то я чувствую, что они соединяются вместе и образуют мир — именно потому, что они видимы для другого и видятся им. А то, что для меня является *глубиной*, в соответствии с которой объекты вторгаются друг в друга и скрываются друг за другом, я также переживаю как то, что является *возможной шириной* для другого — шириной, по которой они выстраиваются и замирают (с точки зрения другой глубины). Короче, другой гарантирует границы и переходы в мире. Он — сладость близости и сходств. Он регулирует изменения формы, а также фон и вариации глубины. Он предотвращает нападение сзади. Он наполняет мир благожелательным шепотом. Он заставляет вещи быть благосклонными друг к другу и искать себе естественные дополнения друг в друге. Когда мы выражаем недовольство по поводу невыносимости другого, мы забываем про иную и еще более страшную невыносимость, а именно про невыносимость вещей, которая имела бы место без другого. Этот последний релятивизирует незнаемое и невоспринимаемое, поскольку он, с моей точки зрения, вводит знак невидимого в то, что я действительно вижу, заставляя меня сознавать то, что я не воспринимаю, как воспринимаемое другим. Во всех отношениях мое желание проходит через другого, и через другого оно обретает свой объект. Я не могу желать ничего, что нельзя увидеть, помыслить и чем не обладает возможный другой. Это — основа моего желания. Всегда именно другой связывает мое желание с объектом.

Что происходит, когда другой отсутствует в структуре мира? Тогда царствует только брутальная оппозиция солнца и земли, невыносимого света и темной бездны: «суммарный закон всего или ничего». Известное и неизвестное, воспринимаемое и невоспринимаемое абсолютным образом противостоят друг другу в битве без оттенков. «Мое видение острова — вещь, замкнутая на самое себя. Все то, что я наблюдаю здесь, является абсолютной неизвестностью. Повсюду, где меня нет сейчас, царит беспросветная тьма»[6]. Грубый и черный мир без

[6] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 75.

потенциальностей и виртуальностей: категория возможного рухнула. Вместо относительно гармоничных форм, набегающих с заднего плана и возвращающихся в него согласно порядку пространства и времени, теперь существуют только абстрактные линии, светящиеся и губительные: только бездна, мятежная и всепоглощающая. Ничего, кроме Стихий. Бездна и абстрактная линия заместили рельеф и задний план. Все непримиримо. Перестав стремиться и тяготеть друг к другу, объекты поднялись угрожающе; в них мы открываем злобу, уже не человеческую. Можно было бы сказать, что каждая вещь, избавленная от своей рельефности и сведенная к самым резким линиям, дает нам пощечину или наносит удар сзади. Отсутствие другого ощущается, когда мы вдруг сталкиваемся с самими вещами, когда нам открывается ошеломляющая стремительность действий. «Нагота — это роскошь, ее может безнаказанно позволить себе только тот человек, что живет в согревающем окружении себе подобных. Для Робинзона, пока его душа оставалась прежней, эта нагота стала убийственным испытанием, дерзким вызовом Богу. Лишенная жалких покровов — ветхих, изодранных, грязных, но унаследованных от многих поколений человеческой цивилизации и пропитанных человеческим духом, — его слабая белая плоть была теперь отдана на произвол грубых, безжалостных стихий»[7]. Больше нет никаких переходов; сладость близости и сходств, которая позволяла нам обитать в этом мире, пропала. Больше нет ничего, кроме непреодолимых глубин, абсолютных дистанций и различий или, наоборот, невыносимых повторов, так похожих на в точности совпадающие отрезки.

Сравнивая первичные эффекты присутствия другого и эффекты его отсутствия, мы получаем возможность сказать, что же это такое — другой. Ошибка философских теорий в том, что иногда они сводят другого к частному объекту, а иногда — к другому субъекту. (Даже концепция, изложенная Сартром в *Бытии и Ничто*, довольствуется объединением двух этих определений, де-

[7] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 48.

лая другого объектом моего взгляда, даже если он, в свою очередь, смотрит на меня, превращая меня в объект.) Но другой не является ни объектом в поле моего восприятия, ни воспринимающим меня субъектом: другой изначально — это структура перцептивного поля, без которой само поле не может функционировать так, как оно функционирует. То обстоятельство, что эту структуру могут актуализировать реальные персонажи, вариабельные субъекты — я для вас, а вы для меня, — не мешает ей предсуществовать в качестве условия организации вообще по отношению к тем [частным] условиям, которые актуализируют ее в каждом организованном перцептивном поле — вашем или моем. Таким образом, *априорный другой* как абсолютная структура устанавливает относительность другого в качестве посредника, актуализирующего такую структуру внутри каждого поля. Но что это за структура? Это структура возможного. Испуганное выражение лица — это выражение возможного пугающего мира или чего-то пугающего в мире — чего-то, чего я еще не вижу. Надо понять, что возможное не выступает здесь в качестве абстрактной категории, обозначающей то, чего не существует: выражаемый возможный мир несомненно существует, но он не существует (актуально) вне того, что его выражает. Гримаса ужаса не несет в себе сходства с ужасающей вещью. Она подразумевает последнюю, обволакивает ее как нечто иное, подобно свертку, вмещающему то, что выражено в выражающем. Когда же я, в свою очередь и со своей стороны, постигаю реальность того, что выражал другой, то я тем самым лишь эксплицирую другого, как и открываю и осознаю соответствующий ему возможный мир. Действительно, другой наделяет реальностью те возможности, которые он в себе несет, — особенно посредством речи. Другой — это экзистенция заключенного в нем возможного. Язык — реальность возможного как такового. Эго — развитие и экспликация того, что возможно, процесс его реализации в актуальном. Пруст говорит об Альбертине, что она несет в себе и выражает морской берег и разбивающиеся о него волны: «Если она смотрит на меня, то чем

же я являюсь для нее? В недрах какого универсума она воспринимает меня?» Любовь и ревность станут попыткой открыть и развернуть возможный мир, именуемый Альбертина. Короче, другой как структура — это *выражение возможного мира*; такое выражаемое постигается как то, что еще не существует вне того, что его выражает. «Каждый из пришельцев был *возможным* миром, по-своему стройным и логичным, со своими ценностями, точками притяжения и отталкивания, со своим центром тяжести. Но чем бы ни различались *возможные* миры этих людей, все получали сейчас первое представление о Сперанце — о, сколь общее и поверхностное! — на основе которого и организовали свое пребывание здесь, оттеснив в уголок спасшегося от кораблекрушения Робинзона и его слугу-метиса. Но самое главное в этом их представлении о Сперанце было то, что для каждого она являлась чем-то временным, недолговечным, эфемерным, обреченным через краткое мгновение снова кануть в небытие, откуда ее вырвал случайный поворот руля на "Белой птице". И каждый из этих возможных миров наивно претендовал на реальное существование. Так вот что такое другой: это *возможный* мир, упрямо пытающийся сойти за реальный»[8].

Мы можем еще дальше продвинуться в понимании эффектов присутствия другого. Современная психология выработала богатую серию категорий для объяснения функционирования перцептивного поля и вариаций объекта внутри этого поля: форма–содержание, глубина–ширина, предмет–потенциальность, очертания–единство объекта, края–центр, текст–контекст, тетика–нонтетика, транзитивные состояния–субстантивные части и так далее. Но вот соответствующая философская проблема, наверное, поставлена не вполне удачно. Спрашивают: принадлежат ли эти категории самому перцептивному полю, будучи имманентными ему (монизм), или же они отсылают к субъективным синтезам, действующим в материи восприятия (дуализм). Было бы неверно исключать дуалистическую интерпре-

[8] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 282–283.

тацию под предлогом того, что восприятие не осуществляется посредством интеллектуальных синтезов; разумеется, можно говорить о пассивных чувственных синтезах совершенно иного типа, действующих в данном материале (в этом смысле Гуссерль никогда не отказывался от определенного дуализма). Даже если это и так, то мы все же сомневаемся, что такой дуализм задается корректно, когда он утверждается между материей перцептивного поля и дорефлексивными синтезами Эго. Подлинный дуализм в чем-то другом; он пролегает между эффектами «структуры другого» перцептивного поля и эффектами ее отсутствия (каково было бы восприятие, если бы не было другого). Нужно понять, что другой отнюдь не одна среди прочих структур в перцептивном поле (например, в том смысле, что можно было бы распознать в нем различие между природой и объектами). *Это та структура, которая обусловливает все* [*перцептивное*] *поле* и его функционирование, делая возможным полагание и приложение предданных категорий. Как раз не Эго, а другой как структура делает восприятие возможным. Таким образом, те авторы, которые неверно интерпретируют дуализм, не способны также и выйти за пределы альтернативы, согласно которой другой — это либо особый объект в данном поле, либо иной субъект поля. Определяя вместе с Турнье другого как выражение возможного мира, мы, напротив, делаем его априорным принципом организации любого перцептивного поля в соответствии с категориями; мы делаем из него структуру, допускающую это функционирование в качестве «категоризации» такого поля. Значит, реальный дуализм появляется при отсутствии другого. Но что происходит в этом случае с перцептивным полем? Структурируется ли оно согласно иным категориям? Или же, наоборот, оно раскрывается навстречу совершенно особой предметности, позволяющей нам проникнуть в особую неоформленную область? В этом и состоит приключение Робинзона.

Этот тезис — гипотеза-Робинзон — имеет большое преимущество: исчезновение структуры Другого предстает как результат стечения обстоятельств на необи-

таемом острове. Несомненно, эта структура продолжает жить и функционировать еще долго после того, как Робинзон на острове сталкивается с какими-либо реальными посредниками или персонажами, актуализирующими ее. Но наступает момент, когда этому приходит конец: «Сияние огней маяков погасло для меня. Питаемые моей фантазией, их отсветы еще долго не умирали во мраке, но нынче конец — тьма восторжествовала»[9]. И когда, как мы увидим, Робинзон встречает Пятницу, он уже не воспринимает его как другого. А когда в конце концов приходит корабль, Робинзон знает, что больше уже не сможет восстановить людей в их функции другого, поскольку та структура, которую они могли бы заполнить, исчезла: «Так вот что такое другой: это возможный мир, упрямо пытающийся сойти за реальный. И хотя отказывать этому миру в праве на существование было жестоко, эгоистично, аморально, но все воспитание Робинзона побуждало его к этому; за долгие годы одиночества он позабыл прошлую жизнь и теперь спрашивал себя, сможет ли когда-нибудь окунуться в нее снова»[10]. Не того же ли постепенного, хотя и необратимого разложения структуры достигает извращенец на своем внутреннем «острове», но иными средствами? Говоря языком Лакана, «просрочка» другого приводит к тому, что другой более не воспринимается как другой, поскольку структура, которая наделяла бы его данным местом и данной функцией, утрачивается. Но тогда не рушится ли весь наш воспринимаемый мир в интересах чего-то еще?..

Вернемся к эффекту присутствия другого — так, как это следует из определения «Другой — выражение возможного мира». Фундаментальный эффект состоит в различении моего сознания и его объекта. Такое различение, фактически, — результат структуры Другого. Наполняющий мир возможностями, задними планами, окраинами и переходами; предписывающий возможность пугающего мира, когда я еще не испугался, и, наоборот, возможность обнадеживающего мира, когда я в

[9] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 76.
[10] Там же. С. 283.

действительности напуган этим миром; в разных отношениях охватывающий мир, который представлен сам по себе прежде, чем я появился как-то иначе; создающий внутри мира множество полостей, которые содержат множество возможных миров, — это и есть другой[11]. Следовательно, другой с необходимостью опрокидывает мое сознание в «Я был», в прошлое, которое уже не совпадает с объектом. До появления другого, например, существовал надежный мир, от которого мое сознание не могло быть отличено. Затем объявляется другой, выражающий возможность пугающего мира, который не мог бы развернуться, не учитывая того, что имелся предыдущий [надежный] мир. Со своей стороны, Я — не что иное, как мои прошлые объекты, и моя самость создана из прошлого мира, исчезновение которого произошло именно благодаря Другому. Если другой — это возможный мир, то Я — это прошлый мир. Ошибка теорий познания в том, что они постулируют одновременность субъекта и объекта, в то время как один из них полагается уничтожением другого. «И внезапно словно включается какой-то сигнал. Субъект отрывается от объекта, от предмета, лишая его части веса и цвета. Что-то треснуло в незыблемом доселе здании мира, и целая глыба вещей обрушивается, превращаясь в *меня*. Каждый объект лишается своих качеств в пользу соответствующего субъекта. Свет превращается в глаз и более не существует как

[11] В концепции Турнье явно прослеживаются лейбницианские мотивы (монада как выражение мира), а также мотивы Сартра. Теория Сартра в «Бытии и Ничто» является первой крупной теорией другого, поскольку она преодолевает альтернативу: является ли другой объектом (даже если это особый объект внутри перцептивного поля) или же, скорее, субъектом (даже если это иной субъект иного перцептивного поля)? Здесь Сартр выступает как предшественник структурализма, ибо он первый, кто рассмотрел другого как реальную структуру, или некую специфичность, не сводимую ни к объекту, ни к субъекту. Но определяя эту структуру через «взгляд», он возвращается к категориям объекта и субъекта, делая другого тем, кто полагает меня в качестве объекта, когда смотрит на меня, даже если этот другой сам становится объектом, когда я, в свою очередь, смотрю на него. Кажется, что структура другого предшествует взгляду; последний, скорее, маркирует момент, в который *некто* случайным образом заполняет эту структуру. Взгляд только приводит в действие и актуализирует эту структуру, которая тем не менее должна определяться независимо.

свет — теперь это лишь раздраженная сетчатка. Запах становится носом — и весь мир тут же перестает пахнуть. Музыка ветра в Мангровых корнях более не достойна упоминания: это просто колебания барабанной перепонки... Итак, субъект есть дисквалифицированный объект. Мои глаза — это труп света. Мой нос — все, что осталось от запахов, после того как их нереальность точно доказана. Моя рука опровергает вещь, которую держит. И с этих пор проблема познания рождается из *анахронизма*. Она утверждает одновременность субъекта и объекта, чьи таинственные отношения хотела бы выяснить. Но субъект и объект не могут сосуществовать, поскольку они суть одно и то же явление, сперва интегрированное в окружающий мир, а затем выброшенное на свалку»[12]. Другой, таким образом, удостоверяет различие между сознанием и его объектом в качестве темпорального различия. Первый эффект присутствия другого относится к пространству и распределению категорий восприятия; но второй эффект — возможно, более глубокий — касается времени и распределения его измерений: что происходит во времени до, а что — после. Возможно ли еще какое-то прошлое, когда Другого больше нет?

В отсутствие другого сознание и его объект суть одно. Для ошибки уже нет никакой возможности — и не только потому, что другой уже не будет высшим судьей всякой реальности, который обсуждает, подтверждает или опровергает то, что я (как я думаю) вижу, но также и потому, что лишенный своей структуры другой позволяет сознанию слиться, совпасть со своим объектом в вечном настоящем. «Можно подумать, будто дни мои восстали. Теперь они стоят вертикально, гордо утверждаясь в своей истинной ценности. И поскольку они более не отмечены последовательными этапами очередного, приводимого в исполнение плана, они уподобляются друг другу как две капли воды, они неразличимо смешиваются у меня в памяти, и мне чудится, что я живу в одном-единственном, вечно повторяющемся дне»[13]. Со-

[12] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 125–126.
[13] Там же. С. 260–261.

знание перестает быть светом, падающим на объект, — но с тем, чтобы стать чистым свечением вещи в себе. Робинзон — не что иное, как сознание острова, но сознание острова — это сознание, которым остров обладает сам по себе; оно есть остров в себе. Теперь нам ясен парадокс необитаемого острова: тот, кто потерпел кораблекрушение, если он остался один, если он утратил структуру другого, ничего не нарушает на необитаемом острове; скорее он освящает остров. Остров назван Сперанца, но кто же этот «Я»? «Вопрос далеко не праздный. И даже не неразрешимый. Ибо *если я — не он, то, значит, я — это Сперанца*»[14]. Итак, Робинзон постепенно приближается к открытию: сначала он ощущал утрату другого как фундаментальное нарушение порядка в мире; ничего не осталось, кроме противостояния света и тьмы. Все стало угрожающим, мир утратил свои переходы и виртуальность. Однако мало-помалу Робинзон обнаруживает, что именно другой и вносит беспорядок в мир. Другой — это расстройство. Исчезнув, другой уже больше не является лишь восстановленными днями. То же происходит и с вещами. Они более не расставляются другим одна над другой. То же и с желанием. Оно более не надстраивается над возможным объектом или возможным миром, выраженным другим. Необитаемый остров инициирует распрямление и обобщенную эрекцию.

Сознание стало не только свечением, внутренним для вещей, но и огнем в их головах, светом над каждой из них и «парящим Я». В этом свете проявляется *что-то еще,* некий эфирный двойник каждой вещи. «На какую-то долю секунды передо мной предстал другой остров, обычно прячущийся под теми постройками и возделанными полями, что моими усилиями преобразили Сперанцу. Та, иная Сперанца... Ныне я перенесен на нее, поселился на ней, живу в этом "мгновении невинности"»[15]. Именно описания такого необычного рождения вертикального двойника и достигает роман. Но в чем же конкретно заключается различие между вещью,

[14] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 114.

[15] Там же. С. 262.

как она является в присутствии другого, и двойником, который стремится отделиться в его отсутствие? Другой управляет организацией мира в объекты и транзитивными отношениями между этими объектами. Объекты существуют только благодаря тем возможностям, которыми другой заполняет мир; каждый объект замкнут на себя или открыт другим объектам только по отношению к возможным мирам, выраженным другим. Короче, именно другой замкнул стихии в пределах тела и, далее, в пределах земли. Ибо сама земля есть не что иное, как огромное тело, которое удерживает стихии, — но это земля лишь в той степени, в какой она населена другими. Другой фабрикует тела из стихий и объекты из тел точно так же, как он фабрикует свое собственное лицо из миров, которые он выражает. Значит, высвободившийся двойник, когда другой рушится, — это не копия вещей. Наоборот, это новый вертикальный образ, в котором стихии освобождаются и обновляются, становясь звездными и образуя тысячи изменчивых стихийных фигур. Начинается все с фигуры солнечного и расчеловеченного Робинзона: «Солнце, довольно ли ты мною? Взгляни на меня! Согласуется ли мое преображение с твоей блистательной сутью? Я сбрил бороду, ибо ее волосы росли вниз, к земле, словно уходящие в почву тоненькие корешки. Но зато голова моя увенчана огненной гривой, и буйные рыжие космы взвиваются к небу, точно языки пламени. Я — стрела, нацеленная в твое жгучее обиталище...»[16] Это как если бы вся земля пыталась замкнуться в виде острова, тем самым не только возрождая иные стихии, которые она незаконно подавляла под влиянием другого, но и сама следуя эфирному двойнику, который ведет ее к звездному состоянию и заставляет воссоединиться с другими стихиями в небесах ради солнечных фигур. Короче, другой, поскольку он заключает в себе возможные миры, не дает двойникам распрямиться. Другой — это великий уравнитель, и, следовательно, деструктурирование другого является не дезоргани-

[16] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 259.

зацией мира, но его вертикальной организацией в противоположность горизонтальной организации; это новая вертикальность и обособление образа, который наконец сам вертикален и лишен толщины; это обособление чистой стихии, которая наконец свободна.

Необходимы были катастрофы для такого производства двойников и стихий: не только церемонии с большим мертвым козлом, но и страшный взрыв, в котором остров выбросил весь свой огонь и извергся через одну из своих пещер. Но благодаря катастрофам вновь возникшее желание узнает природу своих истинных объектов. Не тот ли это случай, когда природа и земля уже говорят нам, что объект желания суть ни тело, ни вещь, а только лишь Образ? Когда мы желаем другого, то не относится ли наше желание к этому выраженному маленькому возможному миру, который этот другой несправедливо замыкает в себе вместо того, чтобы позволить ему взлететь и парить над миром, превратившись в великолепного двойника? И когда мы следим за пчелой, обирающей цветок, который в точности похож на брюшко самки пчелы данного вида, и затем покидающей этот цветок, унося пыльцу на своих усиках, то нас так и подмывает сделать вывод, что тела суть не что иное, как окольные пути к достижению Образов, и что сексуальность достигает своей цели гораздо лучше и гораздо быстрее в той степени, в какой она экономит этот путь и адресуется напрямую к Образам и Стихиям, освобожденным от тел[17]. Отклонение Робинзона — это конъюнкция либидо и стихий; но полная история такого отклонения, если речь идет о конечных результатах, заключает в себе «выпрямление» вещей, земли и желания.

Сколько же усилий и невероятных приключений нужно было пережить Робинзону, чтобы достичь этой точки. Ведь первой реакцией Робинзона было отчаяние, а такая реакция выражает именно момент невроза, в котором структура Другого все еще функционирует, хотя уже нет никого, кто бы заполнил или реализовал ее. Определенным образом — и поскольку она более не за-

[17] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 150–151.

нята реальными вещами — эта структура действует гораздо жестче. Другой более не прикреплен к этой структуре; последняя действует в вакууме, не становясь от этого сколько-нибудь менее требовательной. Она без конца уводит Робинзона назад, к неосознанному личному прошлому, в западню памяти и муки галлюцинации. Такой момент невроза (когда Робинзон полностью «подавлен») воплощается в *болотной трясине*, которую Робинзон делит с дикими свиньями: «Лишь его глаза, рот и нос проступали из жирной болотной ряски, среди пленок жабьей икры. Порвав все связи с земной жизнью, он в сонном оцепенении перебирал обрывочные воспоминания прошлого, и неясные образы, возникая неведомо откуда, танцевали над ним в небе, обрамленном застывшими кронами деревьев»[18].

Однако второй момент обнаруживает, что структура Другого начинает распадаться. Вылезя из болота, Робинзон ищет замену для другого, нечто такое, что способно удерживать, несмотря ни на что, ту складку, которую другой придает вещам, — а именно порядок и работу. Упорядочивание времени посредством клепсидры, наладка избыточного производства, введение свода законов и множества официальных титулов и функций, которые предпринимает Робинзон, — все это свидетельствует об усилии вновь населить мир другими (которые все же были бы им самим) и удержать эффекты присутствия другого тогда, когда структура не работает. Но аномалия дает о себе знать: Робинзон у Дефо не позволял себе производить больше, чем ему было необходимо, полагая, что зло начинается с избытка; Робинзон же у Турнье бросается в «исступленное» производство, а единственным злом является зло потребления, поскольку потребляют всегда в одиночку и для себя. Параллельно такой активности в работе — и как некая соответствующая ей необходимость — развивается странная страсть к расслаблению и сексуальности. Останавливая иногда свою клепсидру, погрузясь в бездонную тьму пещеры и растерев тело молоком, Робин-

[18] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 57.

зон движется вглубь к внутреннему центру острова и находит там впадину, чтобы свернуться в ней как в зародышевой оболочке своего тела. Подобная регрессия куда более фантастична, нежели регрессия неврозов, поскольку она возвращает вспять к Матери-Земле — первобытной Матери:

«Ныне Робинзон представлял собою такой комок податливого теста во всесильной каменной длани острова. Или же тот же самый боб, заключенный в несокрушимую, тяжелую плоть Сперанци»[19]. В то время как работа состояла в сохранении формы объектов как множества накопленных следов, сворачивание отказывается от любого оформленного объекта во имя внутреннего Земли и во имя принципа погребения в ней. Впечатление, однако, такое, что эти два столь разных типа поведения странным образом дополнительны. В обоих случаях присутствует исступление — двойное исступление, определяющее момент психоза, — которое явно проявляется в возвращении к Земле и в космической генеалогии шизофреника, но также и в работе, в производстве неупотребимых шизофренических объектов, ведущемся посредством нагромождения и накопления[20]. В этом пункте именно структура Другого стремится рассеяться: психотик хочет компенсировать отсутствие реального другого, устанавливая порядок человеческих следов, а также компенсировать растворение структуры путем организации сверхчеловеческих отношений родства.

Невроз и психоз — это приключения глубины. Структура Другого организует и успокаивает глубину, делает ее годной для обитания. Вот почему волнения этой структуры заключают в себе некий беспорядок, нарушение глубины как агрессивное возвращение бездонной пропасти, которую больше нельзя изгнать заклинаниями. Все теряет свой смысл, все становится *симуля-*

[19] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 137.

[20] См. описание Анри Мишо таблицы, составленной шизофреником, в Les Grandes épreuves de l'esprit (Paris: Gallimard, 1966). P. 156ff. Постройка Робинзоном лодки, которую невозможно сдвинуть с места, в некотором смысле аналогична данному примеру.

крами и рудиментами — даже объект работы, любимый объект, мир в себе или самость в мире... то есть если для Робинзона нет какого-либо пути спасения; если он не изобретет нового измерения или третьего смысла для выражения «утрата другого»; если отсутствие другого и рассеивание его структуры не просто дезорганизуют мир, а, наоборот, открывают возможность спасения. Робинзон должен вернуться на поверхность и обнаружить поверхности. Возможно, чистая поверхность — это то, что другой скрывал от нас. Возможно, именно с поверхностью — подобно туману — соединяется неизвестный образ вещей, а от земли [исходит] новая энергийная фигура, новая поверхностная энергия без возможного другого. Ибо небеса вовсе не обозначают высоту, которая была бы лишь инверсным образом глубины. В противоположность глубинной земле воздух и небеса описывают некую чистую поверхность и дают обозрение поля этой поверхности. Солипсистские небеса не имеют глубины: «Странное, однако, предубеждение — оно слепо соотносит глубину с поверхностью, согласно чему "поверхностное" — это не нечто "больших размеров", а просто "неглубокое", тогда как "глубокое", напротив, обозначает нечто "большой глубины", но не "малой поверхности". И, однако, такое чувство, как любовь, на мой взгляд, гораздо лучше измерять ее широтою, нежели глубиной»[21]. Именно на поверхности впервые возникают двойники и эфирные Образы; затем в звездном обозрении этого поля появляются чистые и свободные Стихии. Обобщенная эрекция — это эрекция поверхностей, их очищение — исчезновение другого. На поверхности острова и на небосводе восходят симулякры и становятся *фантазмами*. Двойники без сходства и нестесненные стихии — вот два аспекта фантазма. Переструктурирование мира и есть великое Здоровье Робинзона — обретение великого Здоровья, или третий смысл «утраты другого».

Именно сюда вторгается Пятница. Ведь основным героем книги, как указывает заглавие, является юно-

[21] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 92.

ша — Пятница. Он один способен направить и завершить те метаморфозы, которые начал Робинзон, и раскрыть ему их смысл и цель. Все это он проделает невинно и поверхностно. Именно Пятница разрушает экономику и нравственный порядок, который Робинзон установил на острове. Именно он вызывает у Робинзона неприязнь к ложбине, вырастив ради собственного удовольствия другой вид Мандрагоры. Именно он взрывает остров, закуривая запретный табак возле бочонка с порохом, и возвращает землю, а также воду и огонь, на небеса. Именно он заставляет мертвого козла (= Робинзона) летать и петь. Именно он, кроме всего прочего, представляет Робинзону образ личного двойника как необходимого дополнения к образу острова: «Робинзон всесторонне обдумывает это предложение. Впервые он явственно разглядел под грубой, невежественной, раздражающей личиной метиса другого, быть может, уже существующего *Пятницу*; так некогда заподозрил он, задолго до открытия, нишу в пещере и розовую ложбину — другой *остров*, скрытый под внешним, управляемым»[22]. Наконец, именно он ведет Робинзона к открытию свободных Стихий, которые более фундаментальны, чем Образы или Двойники, поскольку последние сформированы этими стихиями. Что еще можно сказать о Пятнице, кроме того, что он — озорной ребенок, всецело находящийся на поверхности? Робинзон всегда будет испытывать амбивалентные чувства к Пятнице, поскольку спас его чисто случайно: промахнувшись, когда стрелял в него, желая убить.

Существенно, однако, то, что Пятница ведет себя вовсе не как некий переоткрытый другой. Для этого слишком поздно, ибо структура уже исчезла. Порой он действует как причудливый объект, порой — как странный сообщник. Иногда Робинзон рассматривает его как раба и старается вписать в экономический порядок острова — то есть как бедный симулякр, — а иногда как хранителя новой тайны, которая угрожает этому поряд-

[22] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 219–220.

ку, — то есть как непостижимый фантазм. Иногда Робинзон смотрит на Пятницу почти как на какой-то объект или животное, иногда же так, как если бы Пятница был чем-то «потусторонним» по отношению к Робинзону — некий «потусторонний» Пятница, двойник или образ самого Робинзона. Иногда Робинзон рассматривает Пятницу так, как если бы тому недоставало другого, иногда — как если бы он трансцендировал другого. Эта разница существенна. Ибо другой — в своем нормальном функционировании — выражает возможный мир. Но этот возможный мир существует в нашем мире, и если он не раскрывается и не реализуется без того, чтобы изменить при этом качества нашего мира, то он раскрывается, по крайней мере, в соответствии с законами, которые задают порядок реального вообще и непрерывный ряд времени. Но Пятница действует совершенно иным образом — он указывает *на иной,* предположительно истинный мир, на нередуцируемого двойника, который один и является подлинным; а в этом ином мире — на двойника другого, которого больше нет и не может быть. Не другой, а нечто совершенно иное, нежели чем другой; не дубликат, а Двойник: тот, кто обнаруживает чистые стихии и растворяет объекты, тела и землю. «Казалось, арауканец явился совсем из другого мира, враждебного земному царству своего хозяина, которое он разорял и опустошал, стоило только заключить его туда»[23]. Именно поэтому он не является даже объектом желания для Робинзона. Хотя Робинзон обнимает колени Пятницы и смотрит ему в глаза, но только для того, чтобы уловить светящегося двойника, который теперь едва удерживает свободные стихии, истекающие из его тела. «Но если говорить о моей сексуальности, я твердо уверен в том, что Пятница ни разу не возбудил во мне противоестественных желаний. Во-первых, он появился *слишком поздно*: сексуальность моя стала первозданной и обращена была к Сперанце... Ее целью было не вернуть меня к любви человеческой, но, оставив в первозданном состоянии, при-

[23] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 226–227.

влечь к иной *стихии природы*»[24]. Другой *опускает* [*rabat*]: он низводит стихии в землю, землю — в тела, тела — в объекты. Но Пятница невинно заставляет объекты и тела снова подняться. Он возносит землю в небо. Он освобождает стихии. Но выпрямлять или очищать — это также и сокращать. Другой — это странный окольный путь; он низводит мое желание до объектов и мою любовь до миров. Сексуальность связана с порождением только окольным путем, который впервые канализирует различие полов через другого. Изначально именно в другом и через другого обнаруживается это различие полов. Установить мир без другого, возвысить этот мир (как делает Пятница или, скорее, как Робинзон воспринимает то, что делает Пятница) означает избежать окольного пути. Это означает отделить желание от его *объекта*, от его окольного пути через тело для того, чтобы связать его с чистой *причиной*. Стихиями. «...За те годы, что рушились во мне все социальные устои, исчезли и те мифы и убеждения, которые позволяют желанию обрести плоть в двойном смысле этого слова, то есть и самому принять определенную форму, и излиться на женскую плоть»[25]. Робинзон более не может воспринимать себя или Пятницу с точки зрения различенного пола. Психоанализ вполне может усмотреть в этом уничтожении окольного пути, в этом отделении причины желания от его объекта и в этом возврате к стихиям знак инстинкта смерти — инстинкта, который стал солярным.

* * *

Все здесь романтично, включая теорию, которая сливается с некой необходимой выдумкой, — а именно определенную теорию другого. Во-первых, мы должны придать огромное значение понятию другого как структуре: [другой] вовсе не особенная «форма» внутри поля восприятия (отличная от формы «объекта» или формы «животного»), а скорее система, которая обусловливает функционирование всего поля восприятия вообще. Таким образом, мы должны различать *априорного Дру-*

[24] Пятница, или Тихоокеанский лимб. С. 272.
[25] Там же. С. 148.

гого, который обозначает эту структуру, и *конкретного другого — того другого,* который обозначает реальные элементы, актуализирующие эту структуру в конкретных полях. Если этот *конкретный другой* всегда является кем-то — я для тебя, а ты для меня — то есть в каждом поле восприятия присутствует субъект другого поля, — то априорный Другой, с другой стороны, не есть кто-то, поскольку структура является трансцендентной по отношению к элементам, которые актуализируют ее. Так как же она должна быть определена? Выразительность, которая определяет структуру Другого, полагается категорией возможного. Априорный Другой — это *существование* возможного мира вообще, поскольку возможное существует только как выраженное, то есть в чем-то выражающем его, которое не похоже на то, что выражено (сворачивание выраженного в том, что его выражает). Когда герой Киркегора требует «возможного, возможного — или я задохнусь», когда Джеме жаждет «кислорода возможности» — они лишь взывают к априорному Другому. В этом смысле мы старались показать, как другой обусловливает все поле восприятия, приложение к этому полю категорий воспринятого объекта и измерений воспринимающего субъекта и, наконец, распределение конкретных других в каждом поле. Фактически, законы восприятия, конституирующие объекты (форма-содержание и так далее), темпоральную детерминацию субъекта и последовательное становление миров, как нам кажется, зависят от возможного как структуры Другого. Даже желание — будь то желание, направленное на объект, или желание другого — зависит от этой структуры. Я желаю некий объект только как выраженный другим в модусе возможного; я желаю в другом только возможные миры, которые этот другой выражает. Другой появляется как то, что организует Стихии в Землю, землю в тела, тела в объекты, и который упорядочивает и отмеряет сразу и объект, и восприятие, и желание.

Так в чем же смысл истории про «Робинзона»? Что такое робинзонада? Мир без другого. Турнье делает

так, что Робинзон, пройдя через многие страдания, открывает и добивается великого Здоровья — в той степени, в какой вещи приходят к совершенно иной организации, нежели та, какой они организованы в присутствии другого. Они освобождают образ без подобия, или своего двойника, который [прежде] обычно подавлялся. В свою очередь, этот двойник высвобождает чистые стихии, которые обычно держались в заточении. Мир не ввергается в беспорядок из-за отсутствия другого; наоборот, оказывается, что именно великолепный двойник мира был скрыт за присутствием другого. В этом и состоит открытие Робинзона: открытие поверхности, потустороннего стихий, Иного, чем Другой [L'Autre qu'Autrui]. Почему же возникает впечатление, что это великое Здоровье извращенно и что такое «очищение» мира и желания также является отклонением и перверсией? Робинзон демонстрирует не извращенное поведение. Но каждое исследование, каждый роман, посвященные извращению, стараются выявить существование «перверсивной структуры» как принципа, из которого в конечном счете исходит извращенное поведение. В этом смысле перверсивная структура может быть рассмотрена как то, что противоположно структуре Другого и занимает ее место. И точно так же, как конкретные другие суть актуальные вариабельные элементы, актуализирующие эту структуру-другого, поведение извращенца, всегда предполагающее фундаментальное отсутствие другого, есть не что иное, как вариабельный элемент, актуализирующий перверсивную структуру.

Так откуда же у извращенца такое стремление вообразить себя сияющим ангелом — ангелом гелия и огня? Откуда у него такая — направленная против *земли,* оплодотворения и объектов желания — ненависть, систематическое описание которой мы находим у Сада? Роман Турнье не нацелен на объяснение; он показывает. Тем самым он примыкает — самыми разными способами — к современным психоаналитическим исследованиям, которые могут обновить статус понятия перверсии и освободить его от морализирующей неопределенности,

в которой оно пребывало благодаря объединенным усилиям психиатрии и права. Лакан и его школа имеют все основания настаивать на необходимости понимания извращенного поведения на базе *структуры* и на необходимости определения этой структуры, которая обусловливает поведение. Они также настаивают на том способе, каким желание подвергается *замещению* в этой структуре, и на способе, каким *Причина* желания при этом отделяется от объекта; на способе, каким *различие полов* отрицается извращением в пользу андрогинного мира *двойников*; на аннулировании другого внутри извращения, на положении «по ту сторону Другого» или на положении иного, чем Другой, как если бы другой освобождал в глазах извращенца его собственную *метафору;* наконец, они настаивают на перверсивной «десубъективации», поскольку, конечно же, ни жертва, ни соучастник не действуют как другое[26]. Например, вовсе не потому, что он испытывает потребность или желание причинить другому страдание, садист лишает последнего качества быть другим. Скорее, имеет место обратное: именно потому, что он испытывает недостаток в структуре Другого и живет в совершенно иной структуре как неком условии своего жизненного мира, поэтому и воспринимает других то как жертв, то как сообщников, но ни в коем случае — как других. Напротив, он всегда воспринимает их как иных, чем Другой. Поразительно, до какой степени в работах Сада жертвы и сообщники — с их необходимой обратимостью — вообще не осознаются как другие. Скорее, они понимаются то как отвратительные тела, то как двойники или же как родствен-

[26] См. сборник Le Désir et la perversion (Paris: Seuil, 1967). Статья Ги Росолато «Etude des perversions sexuelles à partir du fétichisme» содержит несколько крайне интересных, хотя и слишком коротких, замечаний по поводу «полового различия» и «двойника» (с. 25–26). В статье Жана Клаврeля «Le Couple pervers» показано, что ни жертва, ни соучастник не занимают места другого (по поводу «десубъективации» см. с. 110; а о различии между причиной и объектом желания см. статью того же автора: Remarques sur la question de la réalité dans les perversions // La Psychanalyse. № 8. P. 290ff.). По-видимому, эти исследования, основанные на структурализме Лакана и его анализе Verleugnung [отрицание, отречение — *нем.*], находятся сейчас в процессе развития.

ные стихии (конечно, не как двойники персонажа, а как их собственные двойники — всегда вне их тел в погоне за атомарными элементами)[27].

Фундаментальная ошибка в интерпретации перверсии, обусловленная непродуманной феноменологией извращенного поведения и определенными юридическими требованиями, состоит в увязывании перверсии с преступлениями против другого. С точки зрения поведения все убеждает нас в том, что перверсия — ничто без присутствия другого: вуайеризм, эксгибиционизм и так далее. Но с точки зрения структуры мы должны утверждать обратное: именно потому, что структура Другого исчезла и замещена совершенно иной структурой, реальные «другие» более не способны играть роль элементов, актуализирующих утраченную первичную структуру. Во второй структуре реальные «другие» могут теперь играть только лишь роль тел-жертв (в том крайне особом смысле, который извращенец приписывает телам) или же роль сообщников-двойников, сообщников-стихий (опять же в весьма особом смысле извращенца). Мир извращенца — это мир без другого, а значит, и мир без возможного. Другой — это тот, кто предоставляет возможное. Извращенный мир — это мир, в котором категория необходимого полностью заместила категорию возможного. Это какой-то странный спинозизм, из которого изымается «кислород» в пользу более элементарной энергии и более разреженного воздуха (Небеса-Необходимость). Всякая перверсия — это «Друго-убийство» и «альтруицид», а значит, убийство возможного. Но альтруицид не совершается посредством извращенного поведения, он предполагается в перверсивной структуре. Но это не спасает извращенца от того, чтобы быть извращением — не конституционально, а в конце приключения, несомненно прошедшего через невроз и прикоснувшегося к психозу. Вот то, что хотел сказать Турнье своим выдающимся романом: мы должны представлять себе Робинзона извращенцем; единственно возможная робинзонада — это само извращение.

[27] У Сада повсеместно присутствует тема молекулярных соединений.

V. Золя и трещина

В *Человеке-звере* мы находим замечательный текст: «*Надо сказать, в их семье никто не мог похвалиться уравновешенностью, а многие попросту страдали психическим расстройством. Жак и сам порою чувствовал, что не избавлен от наследственного недуга; не то чтобы здоровье у него было слабое, но он испытывал такой страх перед приступами своей болезни и так стыдился ее, что одно время совсем извелся; страшнее было другое: внезапная утрата душевного равновесия, когда сознание его помрачал какой-то дурман, все принимало искаженные формы, мир привычных представлений рушился...*» Здесь Золя вводит важную тему, которая примет затем самые разнообразные формы и, опираясь на иные средства, войдет в современную литературу. Эта тема всегда будет особым образом связана с алкоголизмом: тема трещины (Фицджеральд, Малькольм Лоури).

Крайне важно, что Жак Лантье — герой романа *Человек-зверь* — весьма крепок, энергичен и здоров. Ибо трещина не обозначает путь, по которому будут проходить патологические наследственные элементы, маркируя тело. Фактически, сам Золя выражается именно так, но лишь ради удобства. Возможно, это даже правильно в отношении некоторых персонажей — слабых и нервных. Но если быть точным, то не они несут в себе трещину — или же не только лишь из-за этого они несут ее. Наследственность — это не то, что проходит через трещину, она и есть сама трещина — невоспринимаемая прореха или дыра. В своем подлинном смысле трещина вовсе не препятствие для патологической наследственности; в своей полноте она сама — наследственность и патология. От одного здорового тела Ругон-Маккаров к другому она не передает ничего иного, кроме самой себя.

Все держится на парадоксе, то есть на смешении такой наследственности со средствами ее переноса или на смешении того, что передается, с самим процессом передачи, — парадоксе этой передачи, которая не передает ничего, кроме самой себя: церебральная трещина в крепком теле или расщелина мысли. За исключением не-

счастных случаев — как мы увидим, — сома крепка и здорова. Но гермен* — это трещина, и только лишь трещина. В этих условиях трещина принимает вид эпической судьбы, красной нитью проходящей от одной истории к другой, от тела к телу Ругон-Маккаров.

Что же распределяется вокруг трещины? Что теснится на ее границах? Это — то, что Золя называет темпераментами, инстинктами, «большими аппетитами». Но темперамент, или инстинкт, обозначает не психофизиологическую сущность. Это понятие гораздо богаче и конкретнее — это «романное» понятие. Инстинкт указывает на условия жизни и вообще выживания — на условия сохранения некоего образа жизни, заданного исторической и социальной обстановкой (в данном случае это Вторая империя). Вот почему буржуа у Золя легко могут называть свои пороки, свой недостаток благородства и свои непристойности добродетелями; и наоборот, вот почему бедняков часто низводят до «инстинктов», таких как алкоголизм который выражает исторические условия их жизни и единственный для них способ примирения с исторически заданной жизнью. «Натурализм» Золя всегда историчен и социален. Таким образом, инстинкт, или аппетит, выступает в разных обличиях. Иногда он выражает способ, каким тело сохраняет себя в данном благоприятном окружении; в этом смысле инстинкт сам по себе крепок и здоров. Иногда он выражает такой тип жизни, который тело изобретает, чтобы обратить в свою пользу то, что его окружает, даже если при этом приходится уничтожать другие тела; в этом случае инстинкт выступает как двусмысленная сила. Иногда он выражает такой тип жизни, без которого тело не могло бы поддерживать своего исторически заданного существования в неблагоприятной окружающей среде, даже если это грозит ему разрушением; в этом смысле алкоголизм, извращение, болезнь и даже слабоумие суть инстинкты. Инстинкты направлены на сохранение, поскольку всегда выражают усилие увековечить тот или иной способ жизни. Но такой способ жизни, да и сам инстинкт, может

* Гермен — зачаток, зарождение, завязь, побег. — *Примеч. пер.*

быть не менее деструктивным, чем консервативным в строгом смысле слова. Инстинкты манифестируют дегенерацию, неожиданный приход болезни, утрату здоровья в той же мере, как и само здоровье. Неважно, какую форму принимает инстинкт, он никогда не смешивается с трещиной. Скорее, он поддерживает четкие, хотя и изменчивые отношения с трещиной: иногда благодаря здоровью тела он прикрывает трещину, латает ее, как только может, на более долгий или более короткий срок; иногда инстинкт расширяет трещину, придавая ей иную ориентацию, которая вынуждает части расщепляться, провоцируя, таким образом, несчастный случай при дряхлом состоянии тела. Например, в *Западне* — у Жервезы — алкогольный инстинкт начинает раздваивать трещину как изначальный порок. Оставим пока в стороне вопрос о том, существуют ли какие-либо развивающиеся или идеальные инстинкты, способные в конце концов трансформировать трещину.

Через трещину инстинкт ищет объект, который ему соответствует в исторических и социальных обстоятельствах его образа жизни: вино, деньги, власть, женщины... Один из женских типов, предпочитаемых Золя, — нервозная женщина, с тяжелой копной черных волос, пассивная, скрытная — которая отдается при [первой] встрече (такова Тереза в романе *Тереза Ракен,* написанном еще до цикла Ругонов, а также Северина из *Человека-зверя*). Ужасная схватка нервов и крови, встреча невроза и сангвинического темперамента воссоздают происхождение Ругонов. Подобная встреча заставляет трещину резонировать. Персонажи, не входящие в семью Ругонов (подобно Северине), могут вторгаться в качестве объектов, с которыми связан инстинкт Ругонов, но также и как объекты, сами наделенные инстинктами и темпераментами; наконец, как соучастники или враги, свидетельствующие о скрытой трещине, которая соединяет их друг с другом. Паутиноподобная трещина: в семействе Ругон-Маккаров все находит свою кульминацию в Нана — от природы здоровой и красивой девушке с крепким телом, превращающей себя в объект с тем, чтобы очаровывать других и сообщать о своей трещине или обнаруживать

трещину других — этакий гадкий гермен. Особая роль алкоголя здесь также присутствует: именно под покровом этого «объекта» инстинкт осуществляет свою наиболее глубинную связь с самой трещиной.

Встреча инстинкта и объекта формирует некую навязчивую идею, а не чувство. Если Золя-романист как-то и обнаруживает себя в своих произведениях, то именно для того, чтобы сказать своим читателям: осторожно, не думайте, что все дело здесь в чувствах. Нам хорошо знакома та настойчивость, с которой Золя и в *Человеке-звере*, и в *Терезе Ракен* разъясняет, что у преступников не бывает угрызений совести. И нет любви для любящих, разве что когда инстинкты действительно способны «залатывать» [трещину] и развиваться. Дело не в любви или раскаянии, а в скручиваниях и поломках или, наоборот, во временных затишьях и умиротворении в отношениях между темпераментами, которые всегда выстраиваются вдоль трещины. Золя превосходно описывает короткие периоды спокойствия, предшествующие грандиозному разрушению («теперь все ясно; это было постепенное расстройство, подобное преступному попустительству...»). В творчестве Золя существует несколько явных причин для такого отказа от чувства в пользу навязчивой идеи. Во-первых, следует вспомнить стиль того периода и значимость физиологической схемы. «Физиология» со времен Бальзака играла в литературе ту же роль, которая сегодня по праву принадлежит психоанализу (физиология страны или региона, физиология профессии и так далее). Более того, ведь уже начиная с Флобера, чувство было неотделимо от неудачи, банкротства или мистификации; а то, о чем говорит роман, — это неспособность персонажа организовать внутреннюю жизнь. В этом смысле натурализм ввел в роман три типа характеров: человек, отмеченный внутренним банкротством, то есть неудачник; человек, ведущий искусственный образ жизни, то есть извращенец; и человек, обладающий рудиментарной чувственностью и навязчивыми идеями, то есть зверь. Но если в произведениях Золя встреча инстинкта и его объекта не приводит к формированию какого-то чувства, то лишь потому,

что она происходит в трещине — от одной кромки до другой. Именно потому, что есть трещина, есть и великая внутренняя Пустота. Так весь натурализм обретает новое измерение.

* * *

Итак, у Золя мы находим два несовпадающих сосуществующих цикла, которые пересекаются друг с другом: *малая и великая наследственности,* малая историческая наследственность и великая эпическая наследственность, соматическая наследственность и герменальная наследственность, наследственность инстинктов и наследственность трещины. И как бы ни было прочно и постоянно соединение этих двух наследственностей, они не смешиваются. Малая наследственность — это наследственность инстинктов в том смысле, что условия и образы жизни, которую вели предки или родители, могут пускать корни в потомстве — иногда спустя несколько поколений — и действовать в нем как природа. Например, здоровая основа обнаруживается вновь; алкогольная деградация переходит от одного тела к другому; или синтезы инстинкт–объект передаются в то самое время, когда стиль жизни перестраивается. Какие бы резкие изменения ни предпринимались, эта наследственность инстинктов передает что-то прочно-определенное. Она «воспроизводит» все, что передает; это — наследственность Того же Самого. Но совершенно не такова другая наследственность — наследственность трещины, — ибо, как мы видели, трещина не передает ничего, кроме самой себя. Она не связана с определенным инстинктом, с какой-то внутренней, органической детерминантой или, более того, с каким-либо внешним событием, способным зафиксировать объект. Она выходит за пределы стилей жизни и, таким образом, прокладывает свой путь непрерывным, *невоспринимаемым и безмолвным* способом, образуя законченное единство Ругон-Маккаров. Трещина передает только трещину. То, что она передает, не позволяет себе определиться, оставаясь обязательно смутным и диффузным. Передавая только себя, трещина не воспроизводит то, что передает, не воспроизводит «то же

самое». Она ничего не воспроизводит, довольствуясь продвижением в безмолвии и следуя линиям наименьшего сопротивления. В качестве вечной наследственности Другого, она всегда следует окольным путем, готовая изменить направление и поменять свою канву.

Часто отмечают, что Золя вдохновлен наукой. Но в чем смысл такого вдохновения, исходящего из медицинских исследований того времени? Оно относится именно к различию между двумя указанными наследственностями, разработанному современной медицинской мыслью: гомологичная прочно детерминированная наследственность и «непохожая или трансформированная» наследственность с диффузным характером, которая определяет «психопатологическую семью»[1]. Итак, данное различие интересно тем, что оно легко замещает дуализм унаследованного и приобретенного, или даже делает такой дуализм невозможным. Действительно, малая гомологичная наследственность инстинктов вполне может передавать приобретенные характеристики. Это даже неизбежно — в той мере, в какой формирование инстинкта неотделимо от исторических и социальных условий. Что касается великой, несхожей, наследственности трещины, то у нее с приобретенными характеристиками совершенно иные, хотя и не менее существенные отношения: речь здесь идет о диффузной потенциальности, которая не актуализируется, пока передаваемое приобретенное свойство, будь оно внутренним или внешним, не придаст ей некую конкретную определенность. Другими словами, если верно, что инстинкты формируются и находят свои

[1] В статье *Фрейд и наука* Жак Насиф кратко анализирует это понятие непохожей наследственности, как мы находим его, например, у Шарко. Этим открывается путь к познанию действия внешних событий. «Ясно, что термин *семья* берется здесь в обоих аспектах: в аспекте классификационной модели и в аспекте родственных отношений. С одной стороны, расстройства нервной системы создают единичную семью; с другой стороны, такая семья нерасторжимо объединена законами наследственности. Эти законы позволяют объяснить, что не бывает одного и того же расстройства, которое избирательно передается, а существует только диффузная невропатологическая предрасположенность, которая в силу ненаследственных факторов принимает специфический вид в определенном заболевании» (*Cahiers pour l'analyse* (1968). № 9). Ясно, что *семья* Ругон-Маккаров фигурирует в обоих этих смыслах.

объекты только на кромке трещины, то трещина, напротив, следует своим путем, распространяет свою паутину, изменяет направление и актуализируется в каждом теле по отношению к инстинктам, которые открывают для нее путь, иногда чуть-чуть латая ее, иногда расширяя вплоть до окончательного разрушения, которое всегда обеспечено работой этих инстинктов. Значит, корреляция между этими двумя порядками постоянна и достигает своей высшей точки, когда инстинкт становится алкогольным, а трещина — явным разломом. Эти два порядка тесно связаны друг с другом, как кольцо внутри большего кольца, но они никогда не смешиваются.

Итак, если справедливо было отметить влияние научных и медицинских теорий на Золя, то крайне несправедливо было бы не подчеркнуть и ту трансформацию, которой он их подвергает; то как он пересматривает понятие о двух наследственностях; и ту поэтическую силу, которую он придает этому понятию, чтобы создать из него новую структуру «семейного романа». При этом роман объединяет в целое два прежде чуждых ему основных элемента: Драму с историческим наследованием инстинктов и Эпос с эпическим наследованием трещины. Пересекаясь друг с другом, они создают ритм произведения, то есть они обеспечивают распределение безмолвия и шума. Романы Золя наполнены шумами инстинктов и «больших аппетитов» персонажей, издающих чудовищный гул. Что же касается безмолвия, переходящего из романа в роман и под каждым романом, то оно по сути своей принадлежит трещине: трещина безмолвно распространяется и передается ниже шума инстинктов.

Трещина обозначает Смерть, а пустота и есть Смерть, Инстинкт смерти. Инстинкты могут громко говорить, издавать шум, роиться, но они не способны покрыть это более глубинное безмолвие или сокрыть то, из чего они выходят и во что они возвращаются: инстинкт смерти — *не только один из многих инстинктов,* но сама трещина, вокруг которой собираются все инстинкты. Отдавая дань уважения Золя — одновременно глубокую и сдержанную — Селин во фрейдистских тонах отмечает универсальное присутствие — под шумящими инстинктами —

безмолвного инстинкта смерти: «садизм, проявляющийся сегодня повсеместно, происходит из желания ничто, глубоко запрятанного в человеке, а особенно в людской массе, — своего рода любовной, почти непреодолимой и единодушной нетерпимости к смерти... *Наши слова достигают инстинктов и иногда прикасаются к ним; но в то же время мы узнаем, что именно здесь раз и навсегда наша власть прекращается*... В человеческой игре Инстинкт смерти — безмолвный инстинкт — бесспорно прочно закрепился, возможно вместе с эгоизмом»[2]. Но что бы ни думал об этом Селин, Золя уже раскрыл, как большие аппетиты тяготеют к инстинкту смерти; как они кишат в трещине — трещине инстинкта смерти; как смерть проступает под любой навязчивой идеей; как инстинкт смерти узнается под любым инстинктом; как именно и только он конституирует великую наследственность — трещину. Наши слова достигают лишь инстинктов, но они получают свой смысл, нонсенс и их комбинации от иной инстанции — от Инстинкта смерти. В основании любой истории инстинктов лежит эпос смерти. Сначала мы могли сказать, что инстинкты покрывают смерть и заставляют ее отступить; но это лишь временно, даже их шум питается смертью. В *Человеке-звере* о Рубо говорится, что «...в ужасающей темноте его плоти, в его желании, которое было запятнано и кровоточило, неожиданно восстала необходимость смерти». Навязчивая идея Мизара состоит в поисках сбережений его жены; но он может следовать этой идее, лишь убивая жену и разрушая дом в поединке — лицом к лицу — с безмолвием.

* * *

В *Человеке-звере* существенен инстинкт смерти у главного героя, церебральная трещина Жака Лантье — машиниста. Он молод, и у него есть ясное предчувствие того, каким образом инстинкт смерти скрывается за каждым аппетитом, Идея смерти — за каждой навязчивой идеей, великая наследственность — за малой, которой не дают выхода: сначала женщины, а затем вино,

[2] Céline I // L'Herne. № 3. P. 171.

деньги, то есть амбиции, которые он мог бы легко и вполне законно удовлетворить. Он отбрасывает инстинкты; единственным объектом для него становится паровоз. Он знает, что трещина привносит смерть в каждый инстинкт, что она продолжает свою работу в инстинктах и через них; он знает, что в начале и в конце каждого инстинкта речь идет об убийстве, а также о возможности быть убитым самому. Но безмолвие, которое Лантье создал внутри себя, чтобы противопоставить его более глубокому безмолвию трещины, вдруг нарушается: в одно яркое мгновение Лантье увидел убийство, совершенное в проходящем поезде, а позже видел жертву, сброшенную на железнодорожные пути; он догадался, кто убийцы — Рубо и его жена Северина. Когда же в нем рождается любовь к Северине и раскрывается царство инстинкта, смерть проникает в него, ибо эта любовь пришла из смерти и должна вернуться в смерть.

Начиная с убийства, совершаемого Рубо, разворачивается вся система отождествлений и повторений, формирующих ритм книги. Прежде всего Лантье сразу же отождествляет себя с преступником: «Тот, другой, промелькнувший перед его глазами с занесенным ножом, посмел!.. Довольно трусить, пора уже удовлетворить себя — вонзить нож! Ведь это желание преследует его уже десять лет!» Рубо зарезал председателя суда из ревности, поняв, что последний изнасиловал Северину, когда та была еще ребенком, и вынудил его взять в жены опороченную женщину. Но после преступления он некоторым образом отождествляется с председателем суда. Теперь его очередь отдать Лантье свою жену — порочную и преступную. Лантье влюбляется в Северину, потому что она участвовала в преступлении: «Это было так, как если бы она была мечтой, которая затаилась в его плоти». Здесь возникает тройное спокойствие: спокойствие безразличия, нисходящее на брачную жизнь четы Рубо; спокойствие Северины, обнаруживающее ее невинность в любви к Лантье; и в особенности спокойствие Лантье, заново открывающего с Севериной сферу инстинктов и воображающего, что он заполнил трещину: он полагает, что никогда не пожелает убить Севери-

ну — ту, которая [сама] убила («обладать ею значило обладать подлинной красотой, и она излечит его»). Но уже есть и три разрушающих начала, идущих на смену спокойствию и подчиняющихся несовпадающим ритмам. Рубо после преступления заменил Северину алкоголем, как объектом своего инстинкта. Северина нашла инстинктивную любовь, которая дарует ей невинность; но она не может побороть смятения, нуждаясь в откровенной исповеди перед своим возлюбленным, который и так обо всем догадывался. И в сцене, где Северина ждет Лантье, точно так же как Рубо ждал ее перед преступлением, она рассказывает своему любовнику всю историю. Она исповедуется во всех подробностях и вплетает свое желание в воспоминания о смерти («трепет желания потерялся в другой судороге, судороге смерти, которая вернулась к ней»). Она свободно исповедуется в преступлении Лантье, в то время как по принуждению она исповедовалась Рубо в своей связи с председателем суда, провоцируя тем самым преступление. Она уже не может отвлечься от образа смерти, иначе как проецируя его на Рубо и побуждая Лантье к убийству последнего («Ему [Лантье] представилось, как он заносит руку с ножом и вонзает его в горло Рубо с такой же силой, с какой тот вонзил нож в горло старика...»).

Что касается Лантье, то исповедь Северины не сообщает ему ничего нового, однако она ужасает его. Ей не следовало этого говорить. Женщина, которую он любит и которая была для него «святой», поскольку закрывала собой образ смерти, утратила свою власть после исповеди и обозначила другую возможную жертву. У Лантье никак не получается убить Рубо. Он знает, что может убить только объект своего инстинкта. Эта парадоксальная ситуация — когда те, кто окружают Лантье (Рубо, Северина, Мизар, Флор), убивают по причинам, вытекающим из других инстинктов, но сам Лантье (несущий в себе, тем не менее, чистый инстинкт смерти) не может убить — может разрешиться только убийством Северины. Лантье начинает понимать, что голос инстинктов обманывает его, что его «инстинктивная» любовь к Северине только по видимости заполняет трещину и что шум,

производимый инстинктами, покрывает безмолвный Инстинкт смерти только на какое-то мгновение. Он осознает, что должен убить именно Северину, чтобы связать малую наследственность с великой и чтобы все инстинкты вошли в трещину: «обладать ее смертью как землею»; «тот же вид удара, что и для председателя Гранморена, в том же самом месте, с той же самой жестокостью... двое убийц сочетались. Не был ли один из них логическим выводом из другого?». Северина чувствует, что опасность совсем рядом, но истолковывает ее как «планку», как барьер между собой и Лантье из-за присутствия Рубо. Однако это вовсе не барьер между ними, а паутиноподобная трещина в мозгу Лантье — безмолвная работа [трещины]. После убийства Северины Лантье не испытывает раскаяния: только это здоровье, только это крепкое тело. «Он никогда не чувствовал себя лучше, он не раскаивался и, по-видимому, освободился от ноши — счастливый и умиротворенный», «...со времени убийства, он почувствовал спокойствие и равновесие и радовался совершенному здоровью». Но такое здоровье даже более нелепо, чем если бы тело постигла болезнь, если бы оно было подорвано алкоголем или другим инстинктом. Такое мирное, здоровое тело не более чем почва, созревшая для трещины, и пища для паука. Он должен будет убить еще других женщин. При всем этом здоровье, «он перестал жить, перед ним не было больше ничего, кроме глубокой ночи, бесконечного отчаяния, в которые он погрузился». И когда старый друг Пеке пытается сбросить Лантье с поезда, то даже его телесный протест, его рефлексы, инстинкт самосохранения, борьба с Пеке — лишь нелепые реакции, которые приносят Лантье в жертву великому Инстинкту гораздо откровеннее, чем если бы он покончил с собой, и уносят его вместе с Пике в обоюдную смерть.

* * *

Мощь произведения Золя заключена в сценах с разными персонажами, отражающимися друг в друге. Но что же задает распределение сцен, раскладку персонажей и логику Инстинкта? Ответ ясен: это — поезд. Роман открывается своеобразным балетом паровозов на стан-

ции. В частности — в случае Лантье — мимолетной картине убийства председателя суда предшествуют, на ее фоне мелькают и после нее следуют проходящие поезда, выполняющие различные функции (гл. 2). Сначала поезд появляется как то, что мчится мимо — некое подвижное зрелище, связующее всю землю, людей всяческого происхождения и любой страны: и к тому же это зрелище разворачивается перед умирающей женщиной — неподвижной сторожихой переезда, медленно убиваемой собственным мужем. Затем появляется второй поезд, образующий, по-видимому, на этот раз исполинское тело, прочерчивающий на нем трещину и соединяющий эту трещину с землей и домами: а «тут рядом... извечная страсть и извечная тяга к преступлению». Третий и четвертый поезда показывают элементы железной дороги: глубокие рвы, насыпи-баррикады, туннели. Пятый, с его огнями и прожекторами, несет в себе преступление, поскольку супруги Рубо совершают свое убийство в этом поезде. И наконец, шестой поезд связывает вместе силы бессознательного, безразличия и угрозы, едва не задевая, с одной стороны, головы убитого мужчины, а с другой — тела подглядывающего: чистый Инстинкт смерти, слепой и глухой. Как бы ни шумел поезд, он глух, а значит, и нем.

Подлинное значение поезда проявляется в «Лизон» — локомотиве, которым управляет Лантье. Первоначально он занял место всех инстинктивных объектов, от которых отказался Лантье. Локомотив сам предстает как обладающий инстинктом и темпераментом: «...она ["Лизон"] требовала слишком много смазочного масла, особенно неумеренно поглощали его цилиндры машины: казалось, "Лизон" томится постоянной жаждой, не знает удержу». Итак, приложимо ли к локомотиву то, что приложимо к человеку, где грохот инстинктов отсылает к скрытой трещине — к Человеку-зверю? В главе, где рассказывается о поездке, предпринятой во время бурана, Лизон очертя голову несется по рельсам так, как если бы она врывалась в узкую трещину, по которой уже нельзя продвигаться. И когда она наконец освобождается, ломается именно двигатель, «пораженный смертельным ударом». Поездка разорвала трещину, ко-

торую инстинкт — потребность в смазочном масле — скрывал. За пределами утраченного инстинкта паровоз все более и более раскрывается как образ смерти или как чистый Инстинкт смерти. А когда Флор провоцирует крушение, уже не ясно — паровоз ли губит себя, или же он сам убийца. И в последнем эпизоде романа новый паровоз, уже без машиниста, несет свой груз — пьяных, поющих солдат — навстречу смерти.

Локомотив — это не объект, а, соответственно, эпический символ, великий Фантазм, подобный фантазмам, часто появляющимся в произведениях Золя и отражающим все темы и ситуации книги. Во всех романах цикла Ругон-Маккаров присутствует чудовищный фантазматический объект, играющий роль места, свидетеля и действующего лица. Часто подчеркивают эпические черты гения Золя, которые прослеживаются как в структуре произведения, так и в последовательности его уровней, каждый из которых исчерпывает некую тему. Это становится очевидным, если сравнить *Человека-зверя* с *Терезой Ракен* — романом, предшествующим циклу Ругон-Маккаров. У этих двух книг много общего: убийство, связывающее супружескую чету; приближение смерти и процесс разрушения; сходство Терезы с Севериной; отсутствие угрызений совести или отрицание внутреннего. Но *Тереза Ракен* — это трагическая версия, тогда как *Человек-зверь* — эпическая. Что действительно занимает центральное место в *Терезе Ракен,* так это инстинкт, темперамент и противостояние темпераментов Терезы и Лорена. И если есть какая-то трансценденция, то только трансценденция судьи или безжалостного свидетеля, который символизирует трагическую судьбу. Вот почему роль символа или трагического божества принадлежит мадам Ракен — немой и парализованной матери жертвы убийства, присутствующей на всем протяжении разлада любящих. Эта *драма,* это приключение инстинктов отражается только в *логосе,* представленном немотой старой женщины и ее выразительной неподвижностью. В заботе, которой окружил ее Лорен, в театральных заявлениях, которые делает Тереза, есть какая-то трагическая интенсивность, едва ли с чем-либо сравнимая. Говоря еще точ-

нее, это только трагическое предвосхищение *Человека-зверя*. В *Терезе Ракен* Золя еще не использует эпический метод, оживляющий предприятие Ругон-Маккаров.

В эпическом существенно наличие двойного регистра, в котором боги активно разыгрывают — по-своему и на другом плане — приключения людей и их инстинктов. *Драма* при этом отражается в *эпосе* — малая генеалогия отражается в великой генеалогии, малая наследственность в большой наследственности, а *малый маневр* в *большом маневре*. Отсюда вытекают все возможные следствия: языческий характер эпического; противостояние между эпическим и трагической судьбой; открытое пространство *эпоса* в противоположность закрытому пространству трагедии; и особенно различие символа в эпическом и трагическом. В *Человеке-звере* уже не только свидетель или судья, но скорее некий деятель, или поле действия (поезд), играет роль символа по отношению к истории и предписывает большой маневр. Следовательно, он прослеживает открытое пространство до уровня нации и цивилизации в противоположность закрытому пространству *Терезы Ракен,* над которым господствует единственно лишь пристальный взгляд старухи. «Днем и ночью мимо нее безостановочно едет столько мужчин и женщин, их мчат куда-то несущиеся на всех парах поезда... Среди пассажиров были, конечно, не только французы, попадались там и иностранцы... Но они проносились с быстротой молнии, она даже не была толком уверена, действительно ли она их видела». Двойной регистр в *Человеке-звере* состоит из шумных инстинктов и трещины — безмолвного Инстинкта смерти. В результате все, что случается, происходит на двух уровнях: уровне любви и смерти, уровне *сомы* и *гермена,* уровне двух наследственностей. Эта история удваивается *эпосом*. Инстинкты и темпераменты более не занимают существенного положения. Они роятся вокруг и внутри поезда, но сам поезд — это эпическое представление Инстинкта смерти. Цивилизация оценивается с двух точек зрения: с точки зрения инстинктов, которые она определяет, и с точки зрения трещины, которая определяет цивилизацию.

Для современного ему мира Золя открыл возможность реставрации эпического. Непристойность как элемент его литературы — «отвратительной литературы» — это история инстинкта, противостоящая заднему плану смерти. Трещина — это эпический бог в истории инстинктов и условие, делающее эту историю возможной. Отвечая тем, кто обвиняет Золя в преувеличении, можно сказать, что у писателя есть не логос, а только *эпос*, который констатирует, что мы никогда не сможем сколько-нибудь значительно продвинуться в описании распада; поскольку для этого необходимо зайти столь же далеко, насколько ведет сама трещина. Может ли так случиться, что Инстинкт смерти — продвигаясь, насколько это вообще возможно, — возвратился бы обратно к самому себе? Не может ли быть так, что трещина, которая лишь по видимости и на короткое время заполняется большими аппетитами, выходит за собственные пределы в направлении, которое сама и создала? Возможно ли — поскольку она впитывает каждый инстинкт, — чтобы трещина могла также предписывать инстинктам трансмутацию, обращая смерть против нее самой? Не создала бы она тем самым инстинкты, способствующие развитию, а не алкогольные, эротические или финансовые [инстинкты], то есть либо сохраняющие, либо разрушающие? Часто отмечают, что в конечном счете Золя — оптимист, что среди мрачных романов у него есть романы, окрашенные в розовые тона. Однако такая их интерпретация, исходящая из какого-либо чередования, была бы ошибочной; на самом деле оптимистическая литература Золя не является чем-то иным по отношению к его «отвратительной» литературе. Именно в одной и той же динамике — в динамике эпического — низменные инстинкты отражаются в ужасном Инстинкте смерти, но и Инстинкт смерти тоже отражается внутри некоего открытого пространства, возможно даже, что в ущерб самому себе. Социалистический же оптимизм Золя означает, что пролетариат уже прокладывает свой путь через трещину. Поезд, как эпический символ — с инстинктами, которые он переносит, и Инстинктом смерти, который он

представляет, — всегда чреват будущим. Финальные сентенции *Человека-зверя* — это также гимн будущему: Пеке и Лантье сброшены с поезда, а глухой и слепой паровоз везет солдат, «уже одуревших от усталости, пьянства и крика», навстречу смерти. Это как если бы трещина проходила через мысль и предавала ее, чтобы быть вместе с тем и возможностью мысли; другими словами, чтобы быть тем [местом], откуда развивается и раскрывается мысль. Трещина — препятствие для мысли, но также место обитания и сила мысли, ее поле и агент. *Доктор Паскаль* — последний роман цикла — показывает эту эпическую точку возвращения смерти к самой себе, точку трансмутации инстинктов и идеализации трещины в чистой стихии «научной» и «прогрессистской» мысли, в которой сгорает генеалогическое древо Ругон-Маккаров.

ДОПОЛНЕНИЕ

М. Фуко. Theatrum philosophicum*

Я должен обсудить две книги, которые кажутся мне самыми крупными среди крупных книг: *Различение и повторение* и *Логика смысла*. Действительно, эти книги столь крупны, что тут даже не стоит спорить, и лишь немногие брались за такую задачу. Я полагаю, эти книги и впредь будут увлекать нас за собой в загадочном резонансе с произведениями Клоссовски — еще одним крупным и исключительным знаком. Но возможно, однажды нынешний век назовут веком Делёза.

Я хотел бы поочередно исследовать все множество ходов, ведущих к сути столь вызывающих произведений. Хотя Делёз говорит мне, что подобная метафора ничего не стоит: сути нет, а есть проблема, то есть распределение замечательных точек; центра нет, всегда есть лишь децентрации, серии с колеблющимся переходом от присутствия к отсутствию — от избытка к недостатку. Круг должен быть отвергнут как порочный принцип возвращения; нужно совсем отбросить сферическую организацию: все возвращается к прямой — прямой и лабиринтоподобной линии. Волокна и разветвления (изумительные серии Лери хорошо бы подошли для делёзианского анализа).

* * *

Какая философия не пыталась низвергнуть платонизм? Если философию определять в конечном счете как любую попытку, вне зависимости от ее источника, низвержения платонизма, то философия начинается с Аристотеля; или даже с самого Платона, с заключения *Софиста*, где Сократа невозможно отличить от хитрых имитаторов; или же она начинается с софистов, поднявших

---

* Перевод выполнен по изданию: Critique, 282, 1970. С. 885–908.

много шума вокруг зарождающегося платонизма и высмеивавших его будущее величие своей нескончаемой игрой в слова.

Все ли философии суть разновидности «антиплатонизма»? Каждая ли из них начинается с объявления об этом фундаментальном отказе? Можно ли сгруппировать их вокруг этого вожделенного и отвратительного центра? Скорее, философская природа какого-либо дискурса заключается в его платоническом дифференциале, элементе, отсутствующем в платонизме, но присутствующем в других философиях. Лучше это сформулировать так: это тот элемент, в котором эффект отсутствия вызван в платонической серии новой и расходящейся серией (следовательно, его функция в платонической серии — это функция означающего, которое вместе и избыточно, и отсутствует); а также это элемент, в котором платоническая серия производит некую свободную, текучую и избыточную циркуляцию в этом ином дискурсе. Значит, Платон — это избыточный и недостаточный отец. Бесполезно определять какую-либо философию ее антиплатоническим характером (все равно что растение отличать по его репродуктивным органам); но отчасти одну философию можно отличать [от другой] тем способом, каким определяется фантазм — по эффекту недостатка, когда фантазм распределяется по двум составляющим его сериям — «архаичной» и «реальной»; и тут вы можете мечтать о всеобщей истории философии, о платонической фантазмотологии, но не об архитектуре систем.

В любом случае, «низвержение платонизма»[1] Делёзом состоит в том, что он перемещается внутри платоновской серии с тем, чтобы вскрыть неожиданную грань: деление. По словам аристотеликов, Платон не проводил тонких различий между родами «охотник», «повар» и «политик»; не занимали его и специфические признаки видов «рыбак» и «тот, кто охотится с помощью силков»; Платон хотел раскрыть идентичность истинного охотника. *Кто такой?*, а не *Что такое?* Он искал аутентичное, чистое золото. Вместо того чтобы подразделять,

[1] Différence et répétition. P. 165–168 et 82–85; Логика смысла (см. настоящее издание). С. 328–337.

отбирать и разрабатывать плодородный пласт, он выбирал среди претендентов и игнорировал их фиксированные кадастровые свойства; он испытывал их с помощью натянутого лука, исключающего всех, кроме одного (безымянного одного, номада). Но как отличить ложное (симулянтов, «так называемых») от подлинного (настоящего и чистого)? Разумеется, не посредством открытия закона истинного и ложного (истина противоположна не ошибке, а ложным явлениям), а посредством указания — поверх этих внешних проявлений — на модель, модель столь чистую, что актуальная чистота «чистого» лишь напоминает ее, приближается к ней и по ней измеряет себя; модель, которая существует столь убедительно, что в ее присутствии фальшивое тщеславие ложной копии немедленно сводится на нет. При неожиданном появлении Улисса — вечного мужа — ложные претенденты исчезают. Симулякры уходят [exeunt*].

Считается, что Платон противопоставил сущность явлению, горний мир — нашему земному, солнце истины — теням пещеры (и наш долг теперь — вернуть сущность в земной мир, восславить его и поместить солнце истины внутрь человека). Но Делёз располагает сингулярность Платона в утонченной сортирующей процедуре, которая предшествует открытию сущности, потому что эта процедура обусловливает необходимость мира сущностей своим отделением ложных симулякров от множества явлений. Поэтому бесполезно пытаться пересматривать платонизм, восстанавливая в правах явления, приписывая им прочность и значимость и сближая их с сущностными формами через наделение концептуальным хребтом: не стоит поддерживать столь робкие создания в прямом положении. И не стоит пытаться переоткрывать высший и торжественный жест, установивший — одним махом — недоступную Идею. Скорее, нам следует приветствовать коварное сборище симулянтов, которое шумно ломится в дверь. А то, что войдет к нам — затопляя явление и разрушая его сцепленность с сущностью, — будет событием; бестелесное рассеет плотность материи;

* Латинский термин, обозначающий ремарку в пьесе, например: «Некто уходит». — *Примеч. пер.*

вневременное упорство разорвет круг, имитирующий вечность; непроницаемая сингулярность скинет с себя свою загрязненность чистотой; актуальная наружность симулякра подкрепит фальшь ложный явлений. Объявится Софист и потребует от Сократа доказательств того, что тот не является незаконным узурпатором.

Пересмотреть платонизм, по Делёзу, значит прокрасться внутрь последнего, снизить планку, добраться до мельчайших жестов — дискретных, но *моральных*, — которые служат для исключения симулякров; это также значит и слегка отклониться от платонизма, поддержать с той или иной стороны короткий разговор, который платонизмом исключается; это значит вызвать еще одну разъединенную и расходящуюся серию; это значит сконструировать — посредством такого небольшого скачка в сторону — развенчанный параплатонизм. Преобразовать платонизм (серьезная задача) — значит усилить его сочувствие к реальности, миру и времени. Низвергнуть платонизм — значит начать с вершины (вертикальная дистанция иронии) и охватить его происхождение. Извратить же платонизм — значит докопаться до его наимельчайших деталей, снизойти (благодаря естественному тяготению юмора) вплоть до корней его волос, до грязи под ногтями — до тех вещей, которые никогда не освящались идеей; это значит открыть его изначальную децентрированность для того, чтобы перецентрироваться вокруг Модели, Тождественного и Того же Самого; это значит самим так децентрироваться относительно платонизма, чтобы вызвать (как в любом извращении) игру поверхностей на его границах. Ирония возвышает и низвергает; юмор опускает и извращает[2]. Извратить Платона — это примкнуть к злой язвительности софистов, грубости киников, аргументации стоиков и порхающим видностям* Эпикура. Пора читать Диогена Лаэртского.

[2] По поводу возвышения иронии и погружения юмора см.: Différence et répétition. P. 12; Логика смысла. С. 178–186.

* «Существуют оттиски, подобовидные плотным телам, но гораздо более тонкие, чем видимые предметы... Эти оттиски называем мы "видностями"... Само возникновение видностей совершается быстро, как мысль» (*Эпикур*. Письмо к Геродоту // Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983. С. 295–296).

Нам следует особенно внимательно отнестись к поверхностным эффектам, которые так радовали эпикурейцев[3]: истечения, исходящие из глубины тел и поднимающиеся подобно туманной дымке — внутренние фантомы, которые вновь быстро впитываются глубиной других тел — обонянием, ртом, вожделениями; чрезвычайно тонкие пленки, отделяющиеся от поверхности объектов, а затем привносящие цвета и контуры в глубину наших глаз (плавающая эпидерма, визуальные идолы); фантазмы, созданные страхом и желанием (облачные боги, обожаемый лик возлюбленного, «слабая надежда, доносимая ветром»). Именно это ширящееся царство неосязаемых объектов должно интегрироваться в нашу мысль: мы должны артикулировать философию фантазма, не сводимого к какому-то исходному факту, опосредованному восприятием или образом, но возникающего между поверхностями, где он обретает смысл, и в перестановке, которая вынуждает все внутреннее переходить вовне, а все внешнее — вовнутрь, в темпоральной осцилляции, всегда заставляющей фантазм предшествовать себе и следовать за собой, — короче, в том, что Делёз вряд ли позволил бы нам называть его «бестелесной материальностью».

Бесполезно искать за фантазмом какой-то более субстанциальной истины — истины, на которую он указывает, скорее, как некий смешанный знак (отсюда тщетность «симптоматологизирования»); также бесполезно помещать его в устойчивые фигуры и конструировать твердые ядра схождения, куда мы могли бы включить — на основе их идентичных свойств — все положения фантазма, его плоть, мембраны и испарения («феноменологизация» невозможна). Нужно позволить фантазмам действовать на границах тел; против тел, ибо они вонзаются в тела и торчат из них, а еще и потому, что они затрагивают тела, режут их, разбивают на секции, делят на области и умножают их поверхности; и равным образом [фантазмы пребывают] вне тел, поскольку действуют между последними согласно законам близости, скручивания и

[3] См.: Логика смысла. С. 346–362.

переменной дистанции — законам, в которых они не сведущи. Фантазмы не расширяют организмы в область воображаемого; они топологизируют материальность тела. Следовательно, их надо освободить от налагаемых нами на них ограничений, освободить от дилеммы истины и лжи, дилеммы бытия и небытия (сущностное различие между симулякром и копией, доведенное до своего логического конца); нужно позволить фантазмам вести свой танец, разыгрывать свою пантомиму — как «сверхсуществам».

Логику смысла можно рассматривать как наиболее чуждую книгу, какую только можно себе представить, *Феноменологии восприятия*. В этой последней тело-организм связывается с миром через сеть первичных сигнификаций, возникающих из восприятия вещей, тогда как, согласно Делёзу, фантазмы образуют непроницаемую и бестелесную поверхность тел; и из такого процесса — одновременно топологического и жестокого — прорисовывается нечто, что ложно выдает себя за некий центрированный организм и что распределяет на своей периферии нарастающую удаленность вещей. Однако, и это более существенно, *Логику смысла* следует рассматривать как самый смелый и самый дерзкий из метафизических трактатов — при том основном условии, что вместо упразднения метафизики как отрицания бытия, мы заставляем последнюю говорить о сверх-бытии. Физика: дискурс, имеющий дело с идеальной структурой тел, смесей, реакций, внутренних и внешних механизмов; метафизика: дискурс, имеющий дело с материальностью бестелесных вещей — фантазмов, идолов и симулякров.

Конечно же, иллюзия — источник всех трудностей в метафизике, но не потому, что метафизика по самой своей природе обречена на иллюзию, а потому, что в течение очень долгого времени иллюзия преследовала ее, и потому, что из-за своего страха перед симулякрами она была вынуждена вести охоту на иллюзорное. Метафизика не иллюзорна — она отнюдь не только разновидность этого специфического рода, но иллюзия является метафизикой. Именно продукт специфической метафизики обозначает разделение между симулякром, с одной стороны,

и изначальной и совершенной копией — с другой. Существовала критика, чьей задачей было выявлять метафизическую иллюзию и устанавливать ее необходимость; однако метафизика Делёза инициирует необходимую критику деиллюзионизации фантазмов. На этой основе проясняется путь для продвижения эпикурейской и материалистической серий, для поиска их сингулярного зигзага. И этот путь, вопреки себе самому, вовсе не ведет к некой стыдливой метафизике; он радостно ведет к метафизике — метафизике, свободной от своей изначальной глубинности так же, как и от высшего бытия, но, кроме того, еще и способной постигать фантазм в его игре поверхностей без помощи моделей, — метафизике, где речь идет уже не о Едином Боге, а об отсутствии Бога и эпидермической игре извращения. Мертвый Бог и содомия — таковы отправные пункты нового метафизического эллипса. Там, где естественная теология содержала в себе метафизическую иллюзию и где эта иллюзия всегда была более или менее связана с естественной теологией, метафизика фантазма вращается вокруг атеизма и трансгрессии. Сад, Батай и те, кто пришли после, ладонь, повернутая в жесте защиты и приглашения, Роберта.

Более того, такая серия освобожденных симулякров активируется, или имитирует саму себя, на двух привилегированных сценах: на сцене психоанализа, который в конечном счете следует понимать как метафизическую практику, поскольку он занимается фантазмами; и на сцене театра, который множественен, полисценичен, одновременен, разбит на отдельные действия, отсылающие друг к другу, и где мы сталкиваемся — без намека на представление (копирование или имитацию) — с танцем масок, плачем тел и жестикуляцией рук и пальцев. И повсюду в каждой из этих двух новых и расходящихся серий (попытка «примирить» данные серии, свести их к какой-либо перспективе, создать некую смехотворную «психодраму» в высшей степени наивна) Фрейд и Арто исключают друг друга и вызывают обоюдный резонанс. Философия представления — философия изначального, первичного, сходства, имитации, верности — рассеивается; и стрела симулякра, выпущенная эпикурейцами,

летит в нашем направлении. Она рождает — возрождает — «фантазмофизику».

* * *

Другую сторону платонизма занимают стоики. Прослеживая то, как Делёз рассуждает об Эпикуре, Зеноне, Лукреции и Хрисиппе, я вынужден был сделать вывод, что методика его анализа носит строго фрейдистский характер. Он вовсе не стремится — под барабанный бой — к великой Репрессии западной философии; он лишь отмечает, как бы походя, ее оплошности. Он указывает на ее разрывы, бреши, те незначительные малости, которыми пренебрегал философский дискурс. Он тщательно восстанавливает едва заметные пробелы, хорошо понимая, что они заключают в себе фундаментальную небрежность. Благодаря упорству нашей педагогической традиции мы привыкли отбрасывать эпикурейские симулякры как нечто бесполезное и пустое; а знаменитая борьба стоицизма, которая велась вчера и возобновится завтра, стала школьной забавой. Делёз действительно здорово скомбинировал эти очень тонкие нити и поиграл, на свой манер, с этой сетью дискурсов, аргументов, реплик и парадоксов, — с теми элементами, которые столетиями циркулировали в средиземноморских культурах. Мы должны не презирать эллинистическую путаницу или римскую банальность, а вслушаться в то, что было сказано на великой поверхности империи; мы должны быть внимательными к тому, что происходило тысячи раз, что рассыпано повсюду: сверкающие битвы, убитые генералы, горящие триремы, отравившиеся королевы, победы, неизменно ведущие к новым переворотам, нескончаемое типовое Действие, вечное событие.

Для рассмотрения чистого события прежде всего должен быть создан некий метафизический базис[4]. Но мы должны согласиться с тем, что таковым не может быть метафизика субстанций, служащих основанием для акциденций; не может это быть и некой метафизиче-

[4] См.: Логика смысла. С. 13–22.

ской когеренцией, которая помещает эти акциденции в переплетающиеся связи причин и эффектов. Событие — рана, победа–поражение, смерть — это всегда эффект, полностью производимый сталкивающимися, смешивающимися и разделяющимися телами, но такой эффект никогда не бывает телесной природы; именно неосязаемая, недоступная битва возвращается и повторяется тысячи раз вокруг Фабрициуса, над раненым князем Андреем. Оружие, поражающее тела, образует бесконечную бестелесную битву. Физика рассматривает причины, но события, возникающие как их эффекты, уже не принадлежат физике. Давайте вообразим стежкообразную каузальность: поскольку тела сталкиваются, смешиваются и страдают, они создают на своих поверхностях события — события, лишенные толщины, смеси и страсти; поэтому события более не могут быть причинами. Они образуют между собой иной род последовательности, связи которой происходят из квазифизики бестелесного — короче, из метафизики.

События требуют также и более сложной логики[5]. Событие — это не некое положение вещей, не нечто такое, что могло бы служить в качестве референта предложения (факт смерти — это положение вещей, по отношению к которому утверждение может быть истинным или ложным; умирание — это чистое событие, которое никогда ничего не верифицирует). Троичную логику, традиционно центрированную на референте, мы должны заменить взаимосвязью, основанной на четырех терминах. «Марк Антоний умер» *обозначает* положение вещей; *выражает* мое мнение или веру; *сигнифицирует* утверждение; и вдобавок имеет *смысл*: «умирание». Неосязаемый смысл, с одной стороны, обращен к вещам, поскольку «умирание» — это что-то, что происходит как событие с Антонием, а с другой стороны, он обращен к предложению, поскольку «умирание» — это то, что высказывается по поводу Антония в таком-то утверждении. Умирать: измерение предложения; бестелесный эффект, производимый мечом; смысл и событие;

[5] См.: Логика смысла. С. 23–37.

точка без толщины и субстанции, о которой некто говорит и которая странствует по поверхности вещей. Не следует заключать смысл в когнитивное ядро, лежащее в сердцевине познаваемого объекта; лучше позволить ему восстановить свое текучее движение на границах слов и вещей в качестве того, что говорится о вещи (а не ее атрибута или вещи в себе), и чего-то, что случается (а не процесса или состояния). Смерть служит лучшим примером, будучи и событием событий, и смыслом в его наичистейшем состоянии. Область смысла — это анонимный поток речи; именно о нем мы говорим, как о всегда прошедшем или готовом произойти, и тем не менее он осуществляется в экстремальной точке сингулярности. Смысл-событие столь же нейтрален, как и смерть: «не конец, но нескончаемое; не особенная смерть, а всякая смерть; не подлинная смерть, а, как сказал Кафка, смешок ее опустошающей ошибки»[6].

Наконец, смысл-событие требует грамматики с иной формой организации[7], поскольку его нельзя поместить в предложение в качестве атрибута (быть *мертвым*, быть *живым*, быть *красным*), но он привязан к глаголу (умирать, жить, краснеть). Глагол, понятый таким образом, имеет две принципиальные формы, вокруг которых распределяются все остальные [формы]: настоящее время, утверждающее событие, и инфинитив, вводящий смысл в язык и позволяющий ему циркулировать в качестве нейтрального элемента, на который мы ссылаемся в дискурсе. Не следует искать грамматику событий во временных флексиях; не следует ее искать и в фиктивных анализах типа: жить = быть живым. Грамматика смысла-события вращается вокруг двух асимметричных и непрочных полюсов: инфинитивное наклонение и настоящее время. Смысл-событие — это всегда и смещение настоящего времени, и вечное повторение инфинитива. «Умирать» никогда не локализуется в плотности данного момента, но из его течения оно [«умирать»] бесконечно выделяет наикратчайший момент. Уми-

[6] *Blanchot*. L'espace littéraire, цитируется в Différence et répétition. P. 149. См.: Логика смысла. С. 195–201.

[7] См.: Логика смысла. С. 238–243.

рать — это даже меньше того момента, который требуется, чтобы об этом подумать, и тем не менее умирание неограниченно повторяется на обоих сторонах этой лишенной ширины трещины. Вечное настоящее? Только при условии, что мы понимаем настоящее как недостаточную полноту, а вечное — как недостаточное единство: (множественная) вечность (смещенного) настоящего.

Подведем итог: на границах плотных тел событие бестелесно (метафизическая поверхность); на поверхности слов и вещей бестелесное событие — это *смысл* предложения (его логическое измерение); на основной линии дискурса бестелесный смысл-событие привязан к глаголу (инфинитивная точка настоящего).

В более или менее недавнем прошлом имели место, как я полагаю, три основные попытки концептуализировать событие: неопозитивизм, феноменология и философия истории. Неопозитивизму не удалось осмыслить особый характер события; из-за логической ошибки, спутавшей событие с положением вещей, у неопозитивизма не было иного выбора, кроме как поместить событие в гущу тел, рассматривать его как материальный процесс и примкнуть более или менее явно к физикализму («каким-то шизоидным образом» неопозитивизм свел поверхность к глубине); что касается грамматики, то он превратил событие в атрибут. Феноменология, с другой стороны, переориентировала событие относительно смысла: она либо располагала голое событие до смысла или по соседству с последним — твердыня фактичности, безмолвная инерция случайностей, — а затем подчиняла событие активным процессам осмысления, вгрызания в него и его разработки; либо же феноменология допускала область первичных сигнификаций, которая всегда существовала как некая диспозиция мира вокруг Я, следующая по его пути и за его привилегированными локализациями, заранее указывая, где событие может произойти и его возможную форму. Либо кот, чей здравый смысл предшествует улыбке, либо общезначимый смысл улыбки, предвосхищающий кота. Либо Сартр, либо Мерло-Понти. Для них смысл никогда не совпадает с событием;

и из этого вытекают логика сигнификаций, грамматика первого лица и метафизика сознания. Что касается философии истории, то она заключает событие в циклическую модель времени. Ее ошибка — грамматическая; философия истории рассматривает настоящее как то, что обрамлено прошлым и будущим; настоящее — это бывшее будущее, где его форма была предуготовлена, а прошлое, которое произойдет в будущем, сохраняет идентичность своего содержания. Прежде всего такое понимание настоящего требует логики сущностей (которая закладывает настоящее в памяти) и логики понятий (где настоящее заложено как знание о будущем), а затем и метафизики завершенного и связного космоса, метафизики иерархического мира.

Итак, три системы, потерпевшие неудачу в осмыслении события. Первая, под предлогом того, что ничего нельзя сказать о вещах, лежащих «вне» мира, отвергает чистую поверхность события и пытается насильственно заключить событие — в качестве референта — в сферическую полноту мира. Вторая, под тем предлогом, что сигнификация существует только для сознания, помещает событие вне и прежде или внутри и после [смысла] — и всегда располагает его по отношению к кругу Я. Третья, под тем предлогом, что событие существует только во времени, задает его идентичность и подчиняет его твердо централизованному порядку. Мир, Я и Бог (сфера, круг и центр): три условия, которые неизменно затушевывают событие и мешают успешному формулированию мысли. Я полагаю, что замысел Делёза направлен на то, чтобы устранить эту тройную зависимость, которая и по сей день навязана событию: метафизика бестелесного события (которая, следовательно, несводима к физике мира), логика нейтрального смысла (а не феноменология сигнификации, основанной на субъекте) и мышление инфинитивного настоящего (а не воскрешение концептуального будущего в прошедшем существовании).

* * *

Мы приблизились к тому пункту, где две серии — события и фантазма — вступают в резонанс — резонанс

бестелесного и неосязаемого, резонанс битвы, резонанс смерти, которая пребывает и упорствует, резонанс волнующего и вожделенного идола: он обитает не в сердце человека, а над его головой, по ту сторону лязганья орудий, в судьбе и желании. Это не значит, что данные серии сходятся в какой-то общей точке, в каком-то фантазматическом событии или в первичном источнике симулякра. Событие — это то, чего неизменно недостает в серии фантазма; его отсутствие указывает, что его повторение лишено каких-либо оснований в неком первоисточнике, что оно вне любых форм имитации и свободно от принуждений сходства. Следовательно, событие — это маскировка повторения, это всегда сингулярная маска, которая ничего не скрывает, симулякры без симуляции, нелепое убранство, прикрывающее несуществующую наготу, чистое различие.

Что касается фантазма, то он «избыточен» по отношению к сингулярности события, но такой «избыток» не указывает на воображаемое дополнение, прибавляющееся к голой реальности фактов; он также и не образует некой эмбриональной всеобщности, из которой постепенно возникает организация понятия. Понять смерть или битву как фантазм не значит смешивать их ни с прежним образом смерти, подвешенным над бессмысленным несчастным случаем, ни с будущим понятием битвы, скрытно организующим наличную беспорядочную суматоху; битва бушует от одного удара к другому, и процесс смерти неопределенным образом повторяет этот удар, который всегда в его владении и который наносится раз и навсегда. Такому понятию фантазма как игры (отсутствующего) события и его повторения не следует придавать форму индивидуальности (форму, подчиненную понятию и, следовательно, неформальную), нельзя это понятие и соизмерять с реальностью (реальностью, имитирующей образ); оно предстает как универсальная сингулярность: умирать, летать, покорять, покоряться.

Логика смысла показывает нам, как выстраивать мысль, способную охватить событие *и* понятие, их раздельное и двойное утверждение, утверждение их дизъ-

юнкции. Определение события на основе понятия — посредством отрицания всякой значимости повторения — это, возможно, то, что можно назвать знанием; а соизмерение фантазма с реальностью — путем поиска его происхождения — это оценка. Философия старается проделать и то, и другое; она воображает себя наукой, а выступает как критика. С другой стороны, мышление требует освобождения фантазма в имитации, которая производит фантазм одним махом; фантазм делает событие столь неопределенным, что оно повторяется как сингулярная универсалия. Именно такая конструкция события и фантазма ведет к мысли в абсолютном смысле. Поясним еще: если роль мысли состоит в театрально-сценическом производстве фантазма и в повторении универсального события в его наивысшей точке сингулярности, то чем же тогда является сама мысль, как не событием, которое порождает фантазм и фантазматическое повторение отсутствующего события? Фантазм и событие, утверждаемые в дизъюнкции, суть объекты мысли и сама мысль; они полагают сверх-бытие на поверхности тел, где оно только и может быть доступным для мысли, и намечают топологическое событие, в котором формируется сама мысль. Мысль должна рассматривать тот процесс, который ее формирует, и сама формироваться, исходя из такого рассмотрения. Дуальность критика–знание становится абсолютно бесполезной, когда мысль заявляет о своей природе.

Однако такая формулировка опасна. Она заключает в себе эквивалентность и позволяет нам снова вообразить отождествление субъекта и объекта. А это было бы абсолютно неверно. То, что объект мысли формирует саму мысль, означает, напротив, двойное размежевание: отделение центрального и обосновывающего субъекта, с которым происходят события, а он развертывает вокруг себя смысл; и отделение объекта, который является отправным пунктом и точкой схождения для распознаваемых форм и атрибутов, утверждаемых нами. Мы должны представить себе некую неограниченную прямую линию, которая (неся на себе события совсем не так, как веревка удерживает свои узелки) кроит и пере-

краивает каждый момент столько раз, что каждое событие возникает и как бестелесное, и как неопределенно множественное. Мы должны вообразить не синтезирующего–синтезируемого субъекта, а непреодолимую трещину. Более того, нам нужно разглядеть серию без основного довеска симулякров, идолов и фантазмов, что всегда существуют в темпоральной дуальности на обеих сторонах трещины, где они формируются, подают друг другу сигналы и начинают существовать как знаки. Расщепление Я и серии означающих точек отнюдь не образуют того единства, которое позволяло бы мысли быть и субъектом, и объектом, но они [Я и серия точек] в себе суть событие мысли и бестелесность мыслимого: мыслимого как проблемы (множество рассеянных точек) и самой мысли как имитации (повторение без образца).

Вот почему *Логика смысла* могла бы иметь подзаголовок: *Что такое мышление?* Этот вопрос в книге Делёза всюду подразумевает два различных контекста: контекст стоической логики — в той мере, в какой она связана с бестелесным, — и фрейдовский анализ фантазма. Что такое мышление? Стоики разъясняют процедуру мысли относительно объектов мысли, а Фрейд рассказывает нам, как сама мысль способна мыслить. Возможно, это впервые ведет к теории мысли, которая полностью освобождена как от субъекта, так и от объекта. Мысль-событие так же сингулярна, как и бросок кости; мысль-фантазм вовсе не ищет истины, а лишь повторяет мысль.

Во всяком случае, нам понятно повторяемое Делёзом акцентирование рта в *Логике смысла*. Именно через такой рот, как признавал Зенон, порции еды проходят подобно телеге смысла («Ты говоришь “телега”. Стало быть, телега проходит через твой рот»). Рот, отверстие, канал, где ребенок озвучивает симулякры, расчлененные части и тела без органов; рот, в котором артикулируются глубина и поверхность. А также и рот, из которого извергается голос другого, вызывая возвышенных идолов, парящих над ребенком и формирующих супер-эго. Рот, где крики распадаются на фонемы, морфемы и

семантемы; рот, где глубина орального тела отделяется от бестелесного смысла. Через этот раскрытый рот, этот пищеварительный голос протягивают свои расходящиеся серии развитие языка, формация смысла и плоть мысли[8]. Я бы с удовольствием подискутировал с жестким фоноцентризмом Делёза, если бы за этим не стоял факт постоянной фонодецентрации. Да воздаст должное Делёзу фантастический грамматик, темный предшественник, который блестяще использовал удивительные грани такого децентрирования:

Les dents, la bouche
Les dents la bouchent
L'aidant la bouche
Laides en la bouche
Lait dans la bouche, etc.*

Логика смысла заставляет нас обратить внимание на вещи, которыми философия пренебрегала столько столетий: на событие (ассимилированное в понятии, из которого мы тщетно пытались его извлечь в форме *факта*, верифицирующего предложение, в форме *актуального опыта* как модальности субъекта, в форме *конкретности* как эмпирического содержания истории); и на фантазм (редуцированный во имя реальности и помещенный в наивысшую точку, на патологический полюс нормативной последовательности: восприятие–образ–память–иллюзия). В конце концов, в чем еще столь настоятельно нуждается мышление нашего века, как не в событии и не в фантазме?

Мы должны быть благодарны Делёзу за его усилия. Он не воскрешал надоевшие девизы: «Фрейд с Марксом», «Маркс с Фрейдом», они оба, если угодно, с нами. Он

[8] По этому поводу см.: Логика смысла. С. 244–305. Мои комментарии в лучшем случае лишь аллюзии по отношению к этому замечательному анализу.

* Вольный перевод данного стихотворения (не учитывающий аллитераций, присутствующих во французском тексте) может быть таков:
Вот зубы, рот...
Замкнулись зубы,
Но помогают рту —
И безобразье,
С молоком во рту, и т. д. — *Примеч. пер.*

развивал убедительный анализ сущностных элементов, закладывая основы мышления о событии и фантазме. Его задача не в примирении (расширить пределы влияния события с помощью воображаемой плотности фантазма или придать устойчивость текучему фантазму путем добавления крупиц актуальной истории); он развернул философию, допускающую дизъюнктивное утверждение как того, так и другого. До *Логики смысла* Делёз сформулировал эту философию с совершенно безоглядной смелостью в *Различии и повторении*, и теперь нам следует обратиться к этой более ранней работе.

* * *

Вместо порицания фундаментальной оплошности, положившей, как считают, начало западной культуре, Делёз с дотошностью ницшеанского генеалога указывает на множество небольших примесей и мелких компромиссов[9]. Он отслеживает мелкие подробности, вновь и вновь проявляющееся малодушие и все то нескончаемое недомыслие, тщеславие и самодовольство, которые питают философское древо, — все то, что Лери мог бы назвать «нелепыми корешками». Все мы обладаем здравым смыслом; все мы делаем ошибки, но никто не глуп (разумеется, ни один из нас). Нет мысли без благого намерения; каждая реальная проблема имеет решение, поскольку мы учимся у мастера, у которого уже есть ответы на поставленные им вопросы; мир — вот наш класс. Целая серия не имеющих значения убеждений. Но в действительности мы сталкиваемся с тиранией благих намерений, с обязанностью думать «заодно» с другими, с господством педагогической модели и — что важнее всего — с исключением глупости, то есть с пользующейся дурной репутацией моралью мышления, чью функцию в нашем обществе легко расшифровать. Мы долж-

[9] В данном разделе — в ином порядке, чем в самой книге, — рассматриваются некоторые темы, пересекающиеся с *Различием и повторением*. Я, разумеется, осознаю, что сместил акценты и, что гораздо важнее, оставил без внимания неисчерпаемое содержание этой книги. Я реконструировал лишь одну из нескольких возможных моделей [интерпретации данного произведения]. Поэтому я не привожу специальных ссылок.

ны освободиться от этих оков; и в извращении этой морали философия сама сбивается с толку.

Рассмотрим трактовку различия. Вообще считается, что различие бывает чего-то с чем-то или *в* чем-то; по ту сторону различия, за его пределами — но в качестве его опоры, его собственного места с его обособленностью и, следовательно, источника его господства мы полагаем, посредством понятия, единство некой группы и ее расчленение на виды посредством операции различения (органическое доминирование аристотелевского понятия). Различие превращается в то, что должно специфицироваться внутри понятия, не переступая границ последнего. А еще помимо и до видов мы сталкиваемся с кишением индивидуальностей. Что же такое это безграничное многообразие, ускользающее от спецификации и остающееся вне понятия, если не возрождение повторения? От овец как вида мы спускаемся к отдельным, исчислимым овцам. Это предстает как первая форма подчинения: различение как спецификация (внутри понятия) и повторение как неразличенность индивидуальностей (вне понятия). Но подчинения чему? Общезначимому здравому смыслу, который, отворачиваясь от безумных потоков и анархического различения, неизменно распознает тождественность вещей (а это во все времена — всеобщая способность). Общезначимый смысл выделяет общность объекта и одновременно пактом доброй воли учреждает универсальность познающего субъекта. Ну а что, если мы дадим свободу злой воле? Что, если бы мысль освободилась от общезначимого смысла и решила действовать только в своей наивысшей сингулярности? Что, если бы она приняла предосудительную сторону парадокса вместо того, чтобы благодушно довольствоваться своей принадлежностью к *doxa*? Что, если бы она рассматривала различие дифференциально, а не искала общих элементов, лежащих в основе различия? Тогда различие исчезло бы как общий признак, ведущий к всеобщности понятия, и стало бы — различенной мыслью, мыслью о различенном — чистым событием. Что касается повторения, то оно перестало бы действовать как монотонно-

скучная последовательность тождественного и стало бы перемещающимся различием. Мысль уже не привязана к конструированию понятий, коль скоро она избегает доброй воли и администрирования общезначимого смысла, озабоченного тем, чтобы подразделять и характеризовать. Скорее, она производит смысл-событие, повторяя фантазм. Мораль доброй воли, содействующая мышлению общезначимого смысла, играет фундаментальную роль защиты мысли от ее «генитальной» сингулярности.

Но давайте еще раз рассмотрим, как функционирует понятие. Для того чтобы оно могло подчинить себе различие, восприятие должно схватывать глобальные подобия (которые будут затем разложены на различия и частичные тождества) в самом корне того, что мы называем разнообразием. Каждое новое представление должно сопровождаться теми представлениями, которые отображают весь ряд подобий; и в таком пространстве представления (ощущение–образ–память) сходства проверяются количественным уравниванием и градуированными количествами; таким образом создается обширная таблица поддающихся измерению различий. В углу такого графика, на его горизонтальной оси, где наименьший количественный интервал совпадает с наименьшим качественным изменением, — в этой нулевой точке мы сталкиваемся с совершенным подобием и точным повторением. Повторение, которое действует внутри понятия как дерзкая вибрация тождеств, становится в системе представления организующим принципом для уподоблений. Но *что* же опознает такое подобие, — в точности совпадающее и едва сходное, величайшее и мельчайшее, ярчайшее и темнейшее, — если не здравый смысл? Здравый смысл, поскольку он ассимилирует и разделяет, — это самый эффективный в мире агент деления в своем опознавании, в своем уравнивании, в чувствительности к разрывам, в измерении дистанций. И именно здравый смысл царствует в философии представления. Давайте же извратим здравый смысл и позволим мысли разыгрываться по ту сторону упорядоченной таблицы сходств; тогда она проявится

как вертикальное измерение интенсивностей, поскольку интенсивность, еще до ее градуирования представлением, является в себе чистым различием: различием, которое перемещается и повторяется, которое сжимается и расширяется; сингулярная точка, которая сжимает и замедляет неограниченные повторения в заостренное событие. Надо дать состояться мысли как интенсивной иррегулярности — дезинтеграция субъекта.

И последнее соображение по поводу таблицы представления. Точка пересечения осей — это точка совершенного сходства, и отсюда начинается шкала различий как множества уменьшающихся сходств, маркированных тождеств: различия возникают тогда, когда представление может лишь частично представить то, что было прежде наличным, когда тест опознавания сорван. Чтобы вещь была иной, она прежде всего уже не должна быть той же самой; и именно на таком отрицательном основании — поверх той теневой части, которая ограничивает то же самое, — артикулируются противоположные предикаты. В философии представления отношение двух предикатов — таких, например, как красное и зеленое — является просто высшим уровнем сложной структуры: *противоречие* между красным и не-красным (опирающееся на модель *бытия* и *не-бытия*) действует только на низшем уровне; не-тождественность красного и зеленого (на основе *негативного* теста *распознавания*) располагается выше; а это в конце концов ведет к *исключительному* положению красного и зеленого (в той таблице, где *род* цвета *специфицирован*). Таким образом, в третий раз — но еще более радикальным образом — различие прочно держится внутри оппозициональной, негативной и противоречивой системы. Чтобы различие существовало, необходимо разделить «то же самое» посредством противоречия, ограничить его бесконечное тождество посредством не-бытия, трансформировать его позитивность, которая действует без определенных ограничений, посредством отрицания. При приоритете подобия различие может возникать только благодаря такому посредничеству. Что касается повторения, то оно осуществляется именно в той точке, где едва нача-

тое опосредование замыкается само на себя; когда, вместо того чтобы сказать «нет», повторение дважды произносит одно и то же «да», когда оно постоянно возвращается в одно и то же положение, вместо того чтобы распределять оппозиции внутри системы конечных элементов. Повторение обманывает слабость подобия в тот момент, когда оно [повторение] больше не может отрицать себя в ином, когда оно не может больше обрести себя в ином. Повторение, одновременно будучи чистой экстериорностью и чистой фигурой происхождения, превращается во внутреннюю слабость, дефицит конечного, в своего рода заикание негативного: невроз диалектики. Ведь философия держала курс именно на диалектику.

Но как это вышло, что нам не удалось разглядеть в Гегеле философа величайших, а в Лейбнице — наименьших различий? На самом деле диалектика не освобождает различий; напротив, она гарантирует, что их всегда можно вновь посадить на цепь. Диалектическая суверенность подобия состоит в том, что оно позволяет различиям существовать, но всегда только под властью негативного, как инстанции не-бытия. Они могут создавать впечатление успешного низложения Другого, но противоречие исподволь содействует спасению тождеств. Нужно ли напоминать о неизменном педагогическом источнике диалектики? Ритуал, в котором она активируется, который вызывает бесконечное возрождение апории бытия и не-бытия, — это смиренное школьное упражнение в вопрошании, фиктивный диалог между учениками: «Это красное. Нет, не красное. Сейчас светло. Нет, теперь темно. В сумерках октябрьского неба сова Минервы летит над самой землей: "Записывай это, записывай, — ухает она, — завтра утром мрак исчезнет"».

Освобождение различия требует мышления без противоречий, без диалектики, без отрицания; мышления, которое признает расхождение; утверждающего мышления, чьим инструментом служит дизъюнкция; мышления многообразия — номадической и рассеянной множественности, которая не ограничена и не скована принуждениями подобия; мышления, которое не под-

чиняется педагогической модели (жульничеству готовых ответов), но которое атакует неразрешимые проблемы, — то есть мышления, обращенного к многообразию особых точек, которые меняют место, как только мы отмечаем их положение, и которые упорствуют и пребывают в игре повторений. Вовсе не будучи неполным и затемненным образом Идеи, вечно хранящей наши ответы в некой высшей сфере, проблема заключается в самой идее, или, скорее, Идея существует только в форме проблемы: особая множественность, которую, однако, упорно не замечают и которая непрестанно порождает вопрошание. Каков же ответ на это вопрошание? Сама проблема. Как же проблема разрешается? Путем смещения вопроса. К проблеме нельзя подойти с помощью логики исключенного третьего, поскольку она является рассеянным многообразием; проблема не может быть разрешена и посредством четких различений картезианской идеи, потому что как идея она является неясно определенной; она не отвечает серьезности гегелевского негативного, потому что является множественным утверждением; она не подчиняется противоречию между бытием и не-бытием, поскольку сама является бытием. Мы должны мыслить проблематически, а не диалектически спрашивать и отвечать.

Как видим, условия, при которых мыслятся различение и повторение, постепенно расширялись. Прежде всего нужно было вместе с Аристотелем отказаться от тождественности понятия, отбросить сходство внутри представления и одновременно освободиться от философии представления; и наконец, нужно было освободиться от Гегеля — от оппозиции предикатов, от противоречия и отрицания, от всей диалектики. Но есть еще и четвертое условие, которое даже более фундаментально, чем изложенные. Наиболее прочное подчинение различия несомненно то, которое держится на категориях. Показывая множество различных способов, которыми может выражаться бытие, специфицируя его формы атрибутирования, навязывая определенный способ распределения существующих вещей, категории создают условие, при котором бытие в высшей степени сохра-

няет свой бесстрастный покой. Категории организуют игру утверждений и отрицаний, придают законность сходствам внутри представления, гарантируют объективность и действенность понятий. Они подавляют анархию различия, делят различия на зоны, разграничивают их права и предписывают им задачу специфицирования индивидуальных сущих. С одной стороны, их можно понимать как априорные формы знания, но с другой — они предстают как архаическая мораль, древние десять заповедей, которые тождественное навязывает различному. Различие может быть освобождено только благодаря изобретению акатегориального мышления. Но, может быть, изобретение — неподходящее слово, поскольку в истории философии известны по крайней мере две радикальные формулировки единоголосия бытия, данные Дунсом Скоттом и Спинозой. Однако в философии Дунса Скотта бытие нейтрально, тогда как для Спинозы оно основывается на субстанции; в обоих контекстах устранение категорий и утверждение, что бытие выражается для всех вещей одинаково, преследовали единственную цель — сохранить единство бытия. Мы же, напротив, давайте вообразим себе онтологию, где бытие выражалось бы одинаковым образом для любого различия, но могло бы выражать только различия. Тогда, следовательно, вещи уже не покрывались бы, как у Дунса Скотта, великой монотонной абстракцией бытия, а формы Спинозы не вращались бы более вокруг единства субстанции. Различия вращались бы сами по себе, бытие выражалось бы одним и тем же образом для всех этих различий и уже выступало бы не в качестве единства, которое направляет и распределяет их, а их повторением как различия. По Делёзу, некатегориальное единоголосие бытия непосредственно не присоединяет многообразие к единству (универсальная нейтральность бытия, или экспрессивная сила субстанции); оно позволяет бытию действовать как повторно выражаемому в качестве различия. Бытие — это повторение различия, без всякого различия в форме его выражения. Бытие не распределяется по областям; реальное не подчинено возможному; а слу-

чайное не противостоит необходимому. Были ли необходимы битва при мысе Акций или смерть Антония или нет, бытие обоих этих чистых событий — сражаться, умирать — выражается одним и тем же образом, тем же способом, каким оно выражается по отношению к фантазматической кастрации, которая произошла и не произошла. Подавление категорий, утверждение единоголосия бытия и повторяющееся вращение бытия вокруг различия — таковы последние условия, чтобы мыслить фантазм и событие.

* * *

Но мы еще не подошли к заключению. Нам нужно будет вернуться к этому «повторению», но давайте сделаем паузу.

Можно ли сказать, что Бювар и Пекюше ошибались? Не совершают ли они грубых промахов при каждом удобном случае? Если они и ошибаются, то потому, что есть правила, лежащие в основе их неудач, и при определенных условиях они могли бы добиться успеха. Тем не менее их постоянно преследует неудача — что бы они ни делали, какими бы познаниями ни обладали, следуют они правилам или нет, хороши или плохи книги, которые они используют. Все присутствует в их предприятии: ошибки, конечно же, но также и пыл, холод, людская глупость и извращенность, собачья ярость. Их усилия не были ошибочными; они были полностью несостоятельными. Быть неправым — значит ошибаться по поводу иного; это значит не предвидеть случайностей; это может быть из-за плохого знания реальности или из-за смешения необходимого с возможным. Мы ошибаемся, если невнимательно или неуместно применяем категории. Но это совсем не означает полного крушения замысла: это значит игнорирование категориальной структуры (а не просто точек приложения категорий). Если Бювар и Пекюше твердо уверены именно в таких вещах, которые в высшей степени невероятны, то не потому, что они ошибаются в своей дискриминации возможного, а потому, что они смешивают все аспекты реальности с любой формой возмож-

ности (вот почему самые невероятные события соответствуют наиболее естественному в их ожиданиях). Они путают — или, скорее, сами запутались — необходимость своих знаний и случайность происходящего, существование вещей и тени, вычитанные из книг: происшествие для них обладает упрямством субстанции, и эти субстанции держат их за горло в их экспериментальных происшествиях. Такова их великая и патетическая тупость, не идущая в сравнение с убогой глупостью окружающих и совершающих ошибки — тех, кого они справедливо презирали. Внутри категорий мы совершаем ошибки; вне их, поверх и ниже их мы глупы. Бювар и Пекюше — акатегориальные существа.

Данные комментарии позволяют нам выделить применение категорий, которое может сразу и не проявиться; создавая пространство для действия истины и лжи, давая место свободному добавлению ошибки, категории молчаливо отвергают глупость. Командным голосом они инструктируют нас на путях познания и официально предупреждают о возможности ошибки, а шепотом — дают гарантии нашему интеллекту и закладывают априори исключенной глупости. Итак, мы попадаем в опасное положение, ожидая освобождения от категорий; стоит нам только отвергнуть их организующий принцип, как мы сталкиваемся с магмой глупости. Одним махом мы рискуем оказаться не в окружении удивительной множественности различий, а среди равенств, двусмысленностей, «того, что сводится к одному и тому же», уравнительного единообразия и термодинамизма всякого неудачного усилия. Мыслить в контексте категорий — значит знать истину и уметь отличить ее от лжи; мыслить «акатегориально» — значит противостоять темной глупости и мгновенно отличать себя от нее. Глупость созерцается: взгляд проникает в ее сферу и зачаровывается; он мягко несет нас, и его действию подражает наш отказ от самих себя; мы удерживаемся в его аморфной текучести; мы ожидаем первого всплеска незаметного различия и безучастно, без нервов наблюдаем, как возвращается проблеск света. Ошибка требует устранения — мы можем ее стереть; мы признаем глу-

пость — мы видим ее, мы повторяем ее и кротко призываем к полному погружению в нее.

В этом состоит величие Варола с его консервированной пищей, бессмысленными поступками и серией рекламных улыбок: оральная и пищеварительная эквивалентность полуоткрытых губ, зубов, томатного соуса, этой гигиены, основанной на моющих средствах; эквивалентность смерти в полости выпотрошенной машины, на верхушке телефонного столба и на конце провода, и между искрящимися, голубой стали подлокотниками электрического стула. «Одно и то же — что так, что эдак», — говорит глупость, погружаясь в саму себя и бесконечно расширяя свою природу благодаря тому нечто, которое говорит само за себя: «Здесь или там, все — одно и то же; какая разница, отличаются ли друг от друга цвета или нет, темнее они или светлее. Все это так бессмысленно — жизнь, женщины, смерть! Как смехотворна эта глупость!» Но сосредоточившись на такой беспредельной монотонности, мы обнаруживаем неожиданную высвеченность самой множественности, в центре которой, в ее высшей точке, вне ее — ничего нет: мерцание света, который скользит еще быстрее глаз и один за другим освещает подвижные ярлыки и захваченные врасплох фотоснимки, которые отсылают друг друга к вечности, никогда ничего не говоря: вдруг, возникая с заднего плана старой инерции равенств, обнаженная форма события прорывается сквозь темноту, и вечный фантазм наполняет ту супницу, то сингулярное и лишенное глубины лицо.

Интеллект не совместим с глупостью, поскольку именно глупость уже преодолена — категориальное искусство избегания ошибки. Ученый — это интеллектуал. Но именно мысль противостоит глупости, и как раз философ обозревает ее. Частная беседа мысли и глупости — это долгий разговор, когда взгляд философа погружается во тьму черепа. Это его маска смерти, его соблазн, возможно — его желание, его кататонический театр. В пределе мысль становится интенсивным созерцанием вблизи глупости — в точке утраты себя в ней; а другая ее сторона образована апатией, неподвижно-

стью, чрезмерным утомлением, упрямой немотой и инерцией, а скорее, все это образует ее аккомпанемент, повседневное и неблагодарное упражнение, которое подготавливает мысль и которое она неожиданно обрывает. Философ должен быть в достаточной степени извращен, чтобы плохо играть в игру истины и ошибки: такая извращенность, которая проявляется в парадоксах, позволяет философу избегать категориального постижения. Но вместе с тем у него должно быть достаточно «злого юмора», чтобы настойчиво противостоять глупости, чтобы оставаться неподвижным в точке оцепенения для того, чтобы успешно ее достичь и имитировать, позволить ей медленно возрасти в нем (возможно, это то, что мы вежливо называем «быть поглощенным своими мыслями») и ждать — при всегда непредсказуемом завершении этого тщательного приготовления — шока различия. С тех пор как парадоксы опрокинули таблицу представления, кататония вступила в действие в театре мышления.

Легко видеть, как LSD переворачивает отношения между злым юмором, глупостью и мыслью; как только устраняется главенство категорий, так сразу безразличие мысли лишается своей почвы и разрушается мрачная немая сцена глупости; а кроме того, мысль представляет эту единоголосую и акатегориальную массу не просто как пеструю, подвижную, асимметричную, децентрированную, спиралевидную и отражающуюся в самой себе, но и заставляет ее все время порождать рой фантазмов-событий. Скользя по этой поверхности, одновременно и ровной, и напряженно вибрирующей, освобождаясь от своего кататонического кокона, мысль неизменно созерцает эту неопределенную эквивалентность, превратившуюся в обостренное событие и пышно разодетое повторение. Опиум вызывает другие эффекты: мысль собирает уникальные различия в одну точку, устраняет задний план и лишает неподвижность ее задачи созерцания и расспроса глупости посредством ее имитации. Опиум дает невесомую неподвижность, ступор бабочки, отличные от кататонической затверделости; а на значительно более низком

уровне он закладывает почву, которая уже не поглощает бестолково все различия, а позволяет им раскрыться и заиграть во множестве мельчайших, разобщенных, улыбающихся и вечных событий. Наркотики, если говорить о них обобщенно, вообще не имеют отношения к истине и лжи; разве что для гадалок они открывают некий мир, «более истинный, чем реальный». На самом же деле, они смещают соотносительные положения глупости и мысли, устраняя прежнюю необходимость театра неподвижности. Но возможно, если уж мысли приходится противостоять глупости, что наркотики, которые мобилизуют мысль, расцвечивают, возбуждают, перепахивают и рассеивают ее, которые населяют ее различиями и заменяют непрерывное фосфоресцирование редкими вспышками — суть источник частичной мысли, — может быть[10]. Во всяком случае, лишенная наркотиков мысль располагает двумя орудиями: одно — перверсия (блокирование категорий) и другое — злой юмор (указать на глупость и пригвоздить ее). Мы далеки от того мудреца, который вкладывает столько доброй воли в свой поиск истины, что может невозмутимо созерцать безразличное разнообразие изменчивых судеб и вещей; мы далеки от раздражительности Шопенгауэра, которому вещи досаждали тем, что не возвращались сами собой в свое безразличие. Но мы также далеки и от «меланхолии», которая безразлична к миру и чья неподвижность — рядом с книгами и глобусом — указывает на глубину мысли и многообразие знания. Проявляя свою злую волю и злой юмор, мысль ждет результатов этого театра перверсивных практик: неожиданного поворота калейдоскопа, знаков, вспыхивающих на мгновение, результатов бросания кости, исхода других игр. Мышление не приносит утешения или счастья. Подобно перверсии оно апатично растянуто; оно повторяется, утвердившись на сцене; одним махом выскакивает из стаканчика для игральных костей. В тот момент, когда случай, театр и перверсия входят в резонанс, когда случай задает резонанс всем троим, тогда

[10] «Что о нас подумают люди?» (Примечание, добавленное Жилем Делёзом.)

мысль становится трансом; и тогда она достойна того, чтобы ее мыслить.

* * *

Единоголосие бытия, единственность его выражения парадоксальным образом является принципиальным условием, позволяющим различию избегать господства идентичности, освобождающим различие от закона Того же Самого как простой оппозиции внутри концептуальных элементов. Бытие может выражать себя тем же самым образом, потому что различие уже не подчиняется прежней редукции категорий; потому что оно не распределяется внутри многообразия, которое всегда может быть воспринято; потому что оно не организуется в понятийную иерархию видов и родов. Бытие — это то, что всегда высказывается о различии; это — *Повторение* [*Revenir*] различия[11].

Прибегая к этому термину, мы не можем избежать использования как *Становления* [*Devenir*], так и *Возвращения* [*Retour*], поскольку различия не являются элементами — даже нефрагментированными, переплетенными или чудовищно перемешанными элементами — некой длительной эволюции, влекущей их по своему пути и изредка допускающей их замаскированное или обнаженное проявление. Синтез Становления может показаться довольно слабым, но тем не менее он поддерживает единство — не только и не столько единство некоего бесконечного резервуара, сколько единство фрагментов, проходящих и повторяющихся моментов, единство потока сознания, когда оно познает. Следовательно, мы вынуждены не доверять Дионису и его вакханкам, даже когда они пьяны. Что касается Возвращения, то должно ли оно быть идеальным кругом, хорошо смазанным жерновом, который вращается на своей оси, снова и снова запуская в оборот в назначенное время вещи, формы и людей? Должен ли быть здесь центр и должны ли события происходить на его периферии? Даже Заратустра не мог стерпеть такой идеи: «“Все пря-

[11] По поводу этих терминов см.: Différence et répétition. P. 52–61, 376–384; Логика смысла. С. 233–237.

мое лежит, — презрительно пробормотал карлик. — Всякая истина крива, само время есть круг". —"Дух тяжести, — проговорил я с гневом, — не притворяйся, что это так легко"». А выздоравливая, он вздыхает: «Ах, человек вечно возвращается! Маленький человек вечно возвращается!» Возможно то, что провозглашает Заратустра, не является кругом; или, может быть, невыносимый образ круга — это последний знак более высокой формы мысли; а может, подобно молодому пастуху, мы должны разорвать эту круглую хитрость — как сам Заратустра, который откусил голову змию и сразу же ее выплюнул.

Хронос — это время становления и новых начинаний. Кусок за куском Хронос проглатывает то, чему он дал рождение и что он вновь заставляет рождаться в свое время. Такое чудовищное и не ведающее законов становление — бесконечное пожирание каждого момента, поглощение тотальности жизни, разбрасывание своих членов — связано с точностью восстановления. Становление ведет в этот великий, внутренний лабиринт — лабиринт, по существу не отличимый от того чудовища, которое он содержит. Но из глубин этой извилистой и перевернутой архитектуры нас выводит прочная нить, позволяющая проследить наш путь и вновь увидеть все тот же дневной свет. Дионис с Ариадной: вы стали моим лабиринтом. Но Эон — это само *повторение* [*revenir*], прямая линия времени, трещина более быстрая, чем мысль, и более узкая, чем любое мгновение. Он заставляет возникать то же самое настоящее — на обеих сторонах такой неограниченно расщепляющейся стрелы — как всегда уже существующее неопределенное настоящее и как неопределенное будущее. Важно понять, что он вовсе не несет в себе последовательности настоящих моментов, которые возникают из непрерывного потока и которые — как результат их изобилия — позволяют нам воспринимать толщину прошлого и очертание будущего, где они, в свою очередь, становятся прошлым. Скорее, именно прямая линия будущего снова и снова отрезает мельчайшую полоску настоящего, каковое без конца вновь нарезает ее, начиная с себя.

Мы можем проследить эту цезуру до ее пределов, но мы никогда не найдем неделимого атома, который в конечном счете служит наименьшей единицей настоящего времени (время всегда более гибко, чем мысль). На обеих сторонах раны мы неизменно обнаруживаем, что эта цезура уже произошла (что она уже имела место и что уже случилось так, что она уже имела место) и что она случится снова (и в будущем она снова произойдет): она — не столько разрез, сколько постоянная фибрилляция. Что повторяется, так это время; и настоящее — расщеп от той стрелы будущего, которая продолжает трещину дальше, все время заставляя последнюю отклоняться от прямого пути по обеим сторонам, — бесконечно повторяется. Но оно возвращается как единичное различие; а аналогичное, подобное и тождественное не возвращаются никогда. Различие повторяется; а бытие, выражающееся одним и тем же образом по отношению к различию, никогда не является универсальным потоком становления; не является оно и хорошо центрированным кругом тождеств. Бытие — это возвращение, освобожденное от кривизны круга, это Повторение. Следовательно, смерть трех элементов: Становления (пожирающего Отца — рожающей матери); круга, посредством которого дар жизни переходит в цветы каждой весной; повторения — повторяющейся фибрилляции настоящего, вечной и опасной трещины, полностью данной в одно мгновение, универсально утверждаемой одним ударом.

Благодаря своему расщеплению и повторению настоящее выступает как бросок кости. И вовсе не потому, что оно формирует часть игры, в которую оно протаскивает небольшие случайности и элементы неопределенности. Оно одновременно является и случаем в игре, и самой игрой как случаем. Одним и тем же броском вбрасываются и кость, и правила [игры], так что случай не разбивается на части и не дробится, а утверждается целиком в единственном броске. Настоящее, как возвращение различия, как повторение, дающее различию голос, сразу утверждает тотальность случая. Единоголосие бытия у Дунса Скота приводило к неподвижности абстракции;

у Спинозы — к необходимости и вечности субстанции, но тут оно ведет к единственному выпадению случая в трещине настоящего. Если бытие всегда заявляет о себе одним и тем же способом, то вовсе не потому, что бытие одно, а потому, что тотальность случая утверждается в единственном броске кости настоящего.

Можно ли сказать, что единоголосие бытия было трижды по-разному сформулировано в истории философии: Дунсом Скотом, Спинозой и, наконец, Ницше — первым, кто понял единоголосие как возвращение, а не как абстракцию или субстанцию? Может быть, следует сказать, что Ницше дошел до мысли о Вечном Возвращении; точнее, он указал на него как на невыносимую мысль. Невыносимую потому, что, как только появляются первые ее признаки, она фиксируется в образе круга, несущего в себе фатальную угрозу возвращения всех вещей, — повторение паука. Но эта невыносимая натура должна быть рассмотрена потому, что она существует только как пустой знак, как некий проход, который нужно пересечь, бесформенный голос бездны, чье приближение нерасторжимо несет и счастье, и отвращение. В отношении Возвращения Заратустра — это «Fürsprecher» [адвокат], тот, кто говорит для... на месте... помечая зону своего отсутствия. Заратустра действует не как образ Ницше, а как его знак — знак (а вовсе не симптом) разрыва. Ницше оставил этот знак — знак, ближайший к невыносимой мысли вечного возвращения, и наша задача как раз в том, чтобы рассмотреть его следствия. Почти столетие на эту задачу было нацелено самое высокое философствование, но у кого хватит самонадеянности сказать, что он сумел решить ее? Должно ли Возвращение походить на концепцию девятнадцатого века о конце истории — конце, который угрожающе кружится вокруг нас как апокалипсическая фантасмагория? Нужно ли приписывать этому пустому знаку, введенному Ницше в качестве *избытка*, серию мифических содержаний, которые обезоруживают и принижают его? Не нужно ли, наоборот, постараться очистить его, чтобы он мог, не стыдясь, занять свое место в особом дискурсе? И не следует ли вы-

делить этот излишний, всегда лишенный места и перемещаемый знак; и вместо поиска соответствующего ему произвольного смысла, вместо построения адекватного слова, не следует ли заставить его резонировать с высшим смыслом, который сегодняшняя мысль удерживает как неопределенный и контролируемый балласт? Не должен ли он позволить возвращению зазвучать в унисон с различием? Не следует думать, что возвращение — это форма содержания, которое есть различие; скорее, из всегда номадического и анархического различия в неизбежно избыточный и перемещающийся знак возвращения ударила сверкающая молния, которой когда-нибудь дадут имя Делёза: новая мысль возможна; мысль снова возможна.

Эта мысль пребывает не в будущем, обещанном самыми далеко идущими из новых начинаний. Она налицо в текстах Делёза — бьющая наружу, танцующая перед нами, посреди нас; генитальная мысль, интенсивная мысль, утверждающая мысль, акатегориальная мысль — у всего этого неузнаваемое лицо, маска, никогда прежде не виданная нами; различия, ожидать которых у нас не было основания, но которые тем не менее ведут к возвращению — как масок своих масок — масок Платона, Дунса Скота, Спинозы, Лейбница, Канта и всех других философов. Эта философия выступает не как мысль, а как театр: театр мима с многочисленными, мимолетными и мгновенными сценами, в которых слепые жесты сигнализируют друг другу. Это тот театр, где взрывной хохот софистов вырывается из-под маски Сократа; где методы Спинозы направляют дикий танец в децентрированном круге, вокруг которого вращается субстанция подобно обезумевшей планете; где прихрамывающий Фихте объявляет, что «раздробленное Я = растворенному Эго»; где Лейбниц, взойдя на вершину пирамиды, видит сквозь тьму, что звездная музыка — это, на самом деле, *лунный Пьеро*. Дунс Скот просунул голову через круглое окошко в будку часового в Люксембургском саду; он щеголяет впечатляющими усами; они принадлежат Ницше, задрапированному под Клоссовски.

Содержание

Предисловие переводчика.....5
Предисловие (от Льюиса Кэрролла к стоикам).....7

ПЕРВАЯ СЕРИЯ ПАРАДОКСОВ: чистое становление.....9
ВТОРАЯ СЕРИЯ ПАРАДОКСОВ: поверхностные эффекты.....13
ТРЕТЬЯ СЕРИЯ: предложение.....23
ЧЕТВЕРТАЯ СЕРИЯ: дуальности.....38
ПЯТАЯ СЕРИЯ: смысл.....44
ШЕСТАЯ СЕРИЯ: сериация.....54
СЕДЬМАЯ СЕРИЯ: эзотерические слова.....62
ВОСЬМАЯ СЕРИЯ: структура.....70
ДЕВЯТАЯ СЕРИЯ: проблематическое.....75
ДЕСЯТАЯ СЕРИЯ: идеальная игра.....82
ОДИННАДЦАТАЯ СЕРИЯ: нонсенс.....92
ДВЕНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: парадокс.....102
ТРИНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: шизофреник и девочка.....112
ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: двойная каузальность.....128
ПЯТНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: сингулярности.....136
ШЕСТНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: статичный онтологический генезис.....148
СЕМНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: статичный логический генезис.....159
ВОСЕМНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: три образа философа.....170
ДЕВЯТНАДЦАТАЯ СЕРИЯ: юмор.....178
ДВАДЦАТАЯ СЕРИЯ: этическая проблема у стоиков.....187
ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ СЕРИЯ: событие.....195
ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ СЕРИЯ: фарфор и вулкан.....202
ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ СЕРИЯ: Эон.....213
ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ СЕРИЯ: коммуникация событий.....222
ДВАДЦАТЬ ПЯТАЯ СЕРИЯ: единоголосие.....233
ДВАДЦАТЬ ШЕСТАЯ СЕРИЯ: язык.....238
ДВАДЦАТЬ СЕДЬМАЯ СЕРИЯ: оральность.....244

ДВАДЦАТЬ ВОСЬМАЯ СЕРИЯ: сексуальность 256
ДВАДЦАТЬ ДЕВЯТАЯ СЕРИЯ: благие намерения всегда наказуемы 265
ТРИДЦАТАЯ СЕРИЯ: фантазм 275
ТРИДЦАТЬ ПЕРВАЯ СЕРИЯ: мысль 284
ТРИДЦАТЬ ВТОРАЯ СЕРИЯ: различные виды серий 292
ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ СЕРИЯ: приключения Алисы 306
ТРИДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ СЕРИЯ: первичный порядок и вторичная организация 313

ПРИЛОЖЕНИЯ

СИМУЛЯКР И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. Платон и симулякр 328
II. Лукреций и симулякр 346

ФАНТАЗМ И СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА

III. Клоссовски, или Тела-язык 366
IV. Мишель Турнье и мир без другого 395
V. Золя и трещина 422

ДОПОЛНЕНИЕ

М. Фуко. Theatrum philosophicum 438

Научное издание

Делёз Жиль

ЛОГИКА СМЫСЛА

Компьютерная верстка
А.М. Болдин

Корректор
Т.Ю. Коновалова

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Испытательного центра издательской продукции
Государственного учреждения НЦЗД РАМН
№ 282/106643 от 28.06.2010 г.

***По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aprogect.ru
Интернет-магазин: www.aprogect.ru***

Подписано в печать 20.11.10.
Формат 84×108/32. Гарнитура MyslC.
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,78.
Тираж 2000 экз. Заказ № 4561.

ISBN 978-5-8291-1251-6

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
http://www.gipp.kirov.ru
e-mail: pto@gipp.kirov.ru

Издательско-книготорговая фирма
«ТРИКСТА»

предлагает купить через интернет-магазин книги следующей тематики:

- **психология**
- **философия**
- **история**
- **социология**
- **культурология**
- **учебная и справочная литература по гуманитарным дисциплинам для вузов, лицеев и колледжей**

Наш интернет-магазин:
www.aprogect.ru

Наш адрес:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
ООО «Трикста»

Заказать книги можно также по
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

по электронной почте:
e-mail: info@aprogect.ru,
orders@aprogect.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный почтовый адрес и телефон/факс для связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Ауробиндо Шри

СИНТЕЗ ЙОГИ-I

2010. — 307 с.

Синтез Йоги — главный, фундаментальный труд Шри Ауробиндо, посвященный йоге.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Барт Р.

МИФОЛОГИИ

Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина.
2010.

В книге семиотически объясняется механизм появления политических мифов как превращение истории в идеологию при условии знакового оформления этого процесса.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Гуссерль Э.

КАРТЕЗИАНСКИЕ МЕДИТАЦИИ

2010. — 228 с.

Одно из основных произведений позднего периода эволюции гуссерлевской феноменологии. Гуссерль выдвигает проект построения феноменологии как универсальной науки об априорном, основанной на очевидности и задающей основу всякому познанию, путь к которой открывает трансцендентально-феноменологическая редукция.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Делёз Ж., Гваттари Ф.

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Пер. с фр. С.Н. Зенкина. 2009. — 270 с.

Модель философии, которую предлагают авторы, отдает предпочтение имманентности и пространству перед трансцендентностью и временем. Философия — творчество «концептов» — работает в «плане имманенции» и этим отличается, в частности, от «мудрости» и религии, апеллирующих к трансцендентным реальностям. Философское мышление — мышление пространственное, и потому основные его жесты — «детерриториализация» и «ретерриториализация».

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Лосев А.Ф.

ДИАЛЕКТИКА ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ФОРМЫ

2010. — 416 с.

Работа, входящая в состав первого лосевского «восьмикнижия», посвящена построению системы отвлеченной логики искусства и закладывает путь к категориальному определению понятия художественной формы.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Маркс К.

ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 Г.

2010. – 775 с.

В сборник вошли основные работы раннего Маркса, раскрывающие формирование его философских, экономических и политических взглядов. Книга снабжена подборкой аналитических текстов западноевропейских и российских авторов, касающихся аналитики Маркса.

Жиль Делёз

Логика смысла

ФТ

Книга крупнейшего мыслителя современности Жиля Делёза посвящена одной из самых сложных и вместе с тем традиционных для философских изысканий тем: что такое смысл? Опираясь на Кэрролла, Ницше, Фрейда и стоиков, автор разрабатывает оригинальную философскую концепцию, связывая смысл напрямую с нонсенсом и событиями, которые резко отличаются от метафизических сущностей, характерных для философской традиции, отмеченной связкой Платон–Гегель.

В книгу включена также статья М. Фуко, где дан развернутый комментарий произведений Делёза «Логика смысла» и «Различение и повторение».

Programme